فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات کلامی
سال سوم، شماره دهم، پاییز ۱۳۹۴

۱۰

تحقیقات کلامی

بسم الله الرحمن الرحیم

فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۱۰

نویسنده:

جمعی از پژوهشگران حوزه و دانشگاه

ناشر چاپی:

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۱۰

مشخصات فصلنامه

فصلنامه علمی – پژوهشی

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

سال سوم، شماره دهم، پاییز ۱۳۹۴

صاحب امتیاز: انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

صفحه آرا: معصومه نوروزی

ISSN: ۲۳۴۵-۳۷۸۸

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، کوچه ۲، فرعی اول سمت چپ،

ساختمان انجمن های علمی حوزه، انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

صندوق پستی: ۱۳۳-۳۷۱۶۵

تلفکس: ۳۲۹۲۸۵۴۶-۰۲۵

پیامک: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۷۷۰۵

سایت: www.ikq.ir / www.tkalam.ir

پست الکترونیک: Info@tkalam.ir / Info@ikq.ir

قیمت: ۸۰۰۰۰ ریال

ص: ۱

رتبه علمی فصلنامه

ص:۲

به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۲۴/۶/۱۳۸۷ شورای عالی حوزه های علمیه و باتوجه به ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، شورای اعطای مجوزها و امتیازات علمی، در جلسه مورخ ۲۸/۳/۱۳۹۲ رتبه علمی – پژوهشی به

نشریه تحقیقات کلامی اعطا گردید.

به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۲۱/۳/۱۳۸۷ شورای عالی انقلاب فرهنگی، مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی به مجلات علمی، تأسیس انجمن های علمی، قطب های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی های نظریه پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات

قانونی در دانشگاه ها و حوزه های علمیه می باشد

ص: ۳

راهنمای نویسندگان

۱. موضوع مقاله باید در راستای اهداف فصلنامه و مرتبط با موضوعات علم کلام باشد؛

۲. مقاله نباید پیش تر در نشریات داخلی چاپ شده باشد و یا هم زمان برای استفاده به سایر مجلات علمی ارائه شده باشد؛

۳. در بیان محتوای مقاله، نکات علمی و ادبی زیر حتی المقدور رعایت شده باشد؛

الف) نکات علمی

۱) برخورداری از رویکرد تحقیقی- تحلیلی، ساختار منطقی و مطلوب، سطح علمی مناسب و فصل بندی صحیح مطالب؛

۲) بیان نظرات اساسی مطرح در مسأله، ذکر دیدگاه مخالفان، تجزیه و تحلیل و نقد صحیح و کامل آنها؛

۳) پاسخ گویی به پرسش ها و شبهات مطرح در مسأله؛ ۴) نوآوری در ساختار، محتوا یا روش ارائه؛

۵) تناسب روش و محتوا با عنوان مقاله و ارتباط منطقی بین مباحث؛

۶) برخورداری از رویکرد کلامی و دفاع از آموزه های اعتقادی اسلام؛

۷) استنادات معتبر و کافی؛ ۸) رعایت امانت در نقل قول از افراد.

ب) نکات ادبی

۱) رعایت قواعد دستوری، ادبی و نگارشی از قبیل: بیان مقدمه، ذکر چکیده فارسی (حداکثر ۱۵۰ کلمه)، کلید واژه (حداکثر ۷ واژه)، اصول نگارش پی نوشته ها، ذکر فهرست منابع؛

۲) پرهیز از اطناب و ایجاز بی مورد؛ ۳) سادگی و شیوایی در قلم؛

۴. تنظیم حجم مقاله بین ۱۵ تا ۲۰ صفحه (۴۵۰۰ تا ۶۰۰۰ کلمه)؛

۵. مقالات ترجمه شده، در صورت دارابودن نکات بدیع و تازه، با ذکر مشخصات منبع اصلی و مشخصات کامل نویسنده آن امکان چاپ خواهد داشت (ارسال متن اصلی به همراه ترجمه ضروری است)؛

۶. مآخذ باید به شیوه درج سند در متن (نام خانوادگی، سال انتشار، شماره مجلد: شماره صفحه) باشد و از ذکر اسناد در پاورقی خودداری شود، اما بیان توضیحات ضروری به تشخیص نویسنده در پاورقی مانعی ندارد؛

فهرست منابع در انتهای مقاله و به صورت زیر آورده شود:

۱) ارجاع به کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ نشر)، نام کتاب (ایتالیک)، نام مترجم یا مصحح، ناشر؛

۲) ارجاع به مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ نشر)، «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام مجله (ایتالیک)، شماره، شماره صفحات؛

۳) ارجاع به سایت: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ دسترسی)، «عنوان مقاله»، نشانی سایت.

۷. دریافت مقالات صرفاً از طریق سایت www.tkalam.ir انجام خواهد شد که پس از احراز شرایط مذکور، برای بررسی به هیأت تحریریه فصلنامه ارجاع می شود و در صورت تأیید نهایی مورد استفاده قرار خواهد گرفت. ضمناً مجله هیچ گونه تعهدی نسبت به بازگرداندن مقالات نخواهد داشت؛

۸. مجله در ویرایش مقالات یا تلخیص آنها به گونه ای که در محتوای علمی آنها دگرگونی ایجاد نشود،آزاد است؛

۹. مقاله باید با فرمت word و با فونت B Zar و اندازه قلم ۱۴ ارسال شود؛

۱۰. ارسال حکم کارگزینی هیأت علمی برای درج رتبه علمی نویسندگان، ضروری است؛

۱۱. نویسنده یا نویسندگان مقاله باید نشانی، تلفن همراه و پست الکترونیک خود را برای ارتباط بعدی به مجله اعلام نماید.

۱۲. درصورتی که مقاله بیش از یک نویسنده داشته باشد، همه آن ها می بایست مسئولیت مقاله را کتباً بپذیرند و به مجله اعلام کنند.

یادآوری:

۱- در مواردی که نویسنده ها چند نفر باشند بعد از نام اولین نویسنده و بعد از حرف عطف (وَ) سه نقطه(...) آورده شود.

۲- در درج تاریخ چاپ، فقط سال قمری مانند (۱۴۱۴ق) با (ق) ذکر شود و در میلادی و شمسی نیازی به درج حرف (م) و (ش) در کنار سال نیست.

ص: ۴

فهرست

ص: ۵

ص:۶

بررسی انتقادی بایسته های معرفتیِ ادلهٔ اثبات وجود خدا از دیدگاه سوئینبرن

اشاره

محمدجواد اصغری(۱)

سیدمحمود موسوی(۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۳/۱۳

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۹/۱۰

چکیده

سوئینبرن فیلسوف دین معاصر در آثار خود تلاش کرده است تقریر جدیدی از براهین اثبات وجود خدا ارائه دهد. بر این اساس، وی بایسته های معرفتی ویژه ای در خصوص این ادله بیان می کند که از میان آن ها می توان به اقناعی بودن، پسینی بودن، استقرایی بودن و انباشتی بودن این ادله اشاره کرد. در این پژوهش سعی کرده ایم که رویکردهای مزبور به براهین را تبیین و سپس مورد بررسی و نقد قرار دهیم.

واژگان کلیدی

سوئینبرن، براهین اثبات وجود خدا، منطق استقرایی، یقین.

۱- دانشجوی دکتری دانشگاه معارف.

۲- دانشیار دانشگاه باقرالعلوم و عضو انجمن کلام اسلامی حوزه

ص: ۷

مقدمه

«ریچارد سوئینبرن» از فیلسوفان مشهور مغرب زمین است که آثار گوناگونی در موضوعات فلسفه، فلسفهٔ علم، فلسفهٔ دین و مسیحیت تألیف کرده است. وی فیلسوفی عقل گراست و به همین دلیل با ایمان گرایی، یعنی دیدگاهی که نظام های اعتقادات دینی را موضوعِ ارزیابی عقلانی نمی داند، موافق نیست. او به طور کلی، روح تفکر توماسی را که بر الهیات مسیحی غلبه داشته است، بر روح تفکر کی یرکگاردی ترجیح می دهد (سوئینبرن، ۱۳۸۱: ۱۳). سوئینبرن از میان نظریه های متافیزیکی، خداشناسی توحیدی را از همه موجه تر می داند؛ از این روی، به صورتی تفصیلی به براهین و به تعبیر خود به شواهد و قرائنی پرداخته است که این نظریه را مورد تأیید و اثبات قرار می دهند. او در آثار خود تلاش کرده است تقریر جدیدی از براهین اثبات وجود خدا ارائه کند. در حقیقت، وی به براهین اثبات وجود خدا نگاه ویژه ای دارد که در این پژوهش تلاش کرده ایم دیدگاه وی را تبیین کرده و مورد نقد و بررسی قرار دهیم.

ادلهٔ اثبات وجود خدا از دیدگاه سوئینبرن

سوئینبرن در کتاب وجود خدا که آن را مهم ترین و جدی ترین کتاب خود در میان مکتوباتش در حوزهٔ فلسفه دین تلقی می کند (Swinburne, ۲۰۰۴: ۷)، ادلهٔ اثبات خداوند را تقریر کرده است. وی معتقد است، بشر در طول تاریخ سعی کرده است ادلهٔ خود را دربارهٔ ثبات وجود خداوند و یا عدم وجود خداوند، تنظیم و صورت بندی کند، اما هنوز همهٔ ادلهٔ اثبات وجود خدا صورت بندی نشده اند و نیاز به صورت بندی و تنظیم دارند: «بعضی از این ادله، یک شکل کاملاً دقیق دریافت کرده اند که در قالب براهینِ معنون شده، تنظیم شده اند و سایر آن ها نیاز دارند که به شکلی واضح تنظیم شوند» (Swinburne, ۲۰۰۴: ۱۸).

وی در این کتاب، در مجموع شش نوع دلیل را تقریر کرده است و آن ها را مثبِت وجود خداوند می داند. این شش برهان به ترتیبی که در این کتاب بیان شده است، عبارتند از: «برهان جهان-شناختی»(۱) ، «براهین غایت شناختی»(۲) ، «براهین وجدانی و اخلاقی»(۳) ، «برهان مشیت» ،(۴)

۱- cosmological argument

۲- teleological arguments

۳- arguments from consciousness and morality

۴- argument from providence

ص: ۸

«براهین تاریخی و معجزات»(۱) و «برهان تجربهٔ دینی»(۲) . سوئینبرن چند سال بعد از نگارش کتاب وجود خدا، خلاصهٔ آن را در کتاب آیا خدایی هست؟(۳) بازگو کرده است.

از دیدگاه سوئینبرن، مفاد برهان جهان شناختی این است که این واقعیت که جهانی

موجود است، نیازمند تبیین است و این که خداوند جهان را خلق کرده و آن را تدبیر می کند، تبیین گر وجود جهان است (Swinburne, ۲۰۰۴: ۱۰). برهان غایت شناختی، استدلال از وجود و رفتار منظم اشیای مادی دربارهٔ خدایی است که آن ها را همراه با نیروها و قابلیت هایی همانند موجود نگاه می دارد (Swinburne, ۲۰۰۳: ۹۹). برهان از طریق آگاهی، چنین استدلال می کند: این واقعیت که موجودات آگاهی وجود دارند، اگر فعل خدا نبود، امری رازآلود و غیر قابل

تبیین بود. برهان اخلاقی، بهترین تبیین برای وجود جنبه های اخلاقی در وجود انسان را وجود خداوند می داند. برهان تاریخی و معجزات، پدیده های عمومی متعدد در طول تاریخ بشر را به عنوان شواهدی بر وجود خدا و فعل او در نظر می گیرند. برهان تجربهٔ دینی مدعی است که تجارب شخصی مختلف، تجارب خداوند هستند و بنابراین وجود او را نشان می دهند

(Swinburne, ۲۰۰۴: ۱۰).

شایان ذکر است، از براهینی که علیه وجود خداوند اقامه شده است، سوئینبرن دو برهان

را مورد توجه و بررسی قرار می دهد: «برهان شر»(۴) و «برهان اختفای الهی»(۵) . برهان شر،

مدعی آن است که وجود درد و رنج در جهان نشان می دهد که موجود خیّر مطلق و قادر

مطلق وجود ندارد (Swinburne, ۲۰۰۴: ۱۰). و برهان اختفای الهی نیز سعی دارد نشان دهد که پنهان بودن خداوند با نیک بودن، عالِم بودن و قادر بودن خداوند در تناقض است

(Swinburne, ۲۰۰۴: ۲۶۷).

آنچه گذشت، توضیح خلاصه و اجمالی از ادله ای بود که مورد توجه سوئینبرن قرار گرفته است. در ادامهٔ این پژوهش در نظر داریم دیدگاه هایی را که سوئینبرن دربارهٔ براهین مزبور به صورت کلی دارد، تبیین کرده و مورد نقد و بررسی قرار دهیم.

۱- arguments from history and miracles

۲- argument from religious experience

۳- ?Is there a God

۴- argument from evil

۵- argument from hiddenness

ص: ۹

بایسته های معرفتی ادلهٔ اثبات وجود خدا

۱. پسینی بودن ادله

سوئینبرن ادلهٔ له یا علیه اثبات وجود خدا را به دو قسم «ادلهٔ پیشینی»(۱) و «ادلهٔ پسینی»(۲) تقسیم می کند. از دیدگاه او، ادلهٔ پسینی همچون برهان جهان شناختی یا برهان تجربه دینی، ادله ای هستند که مقدمات آن ها گزارش دهندهٔ (در معنایی بسیار کلی) ویژگی های تجربهٔ انسانی است و ادعا می کنند که چیزی که انسان ها تجربه می کنند، شواهدی بر باور به وجود خداوند یا عدم وجود خداوند است. و ادلهٔ پیشینی همچون برهان وجودی، ادله ای هستند که مقدمات آن ها حامل حقایقی منطقاً ضروری است. سوئینبرن تصریح می کند که آنچه وی مورد توجه و بررسی قرار داده، صرفاً ادلهٔ پسینی (له یا علیه) است و از ادلهٔ پیشینی (له یا علیه) بحثی نکرده است. سوئینبرن علتِ این که چرا از براهین پیشینی بحث نمی کند را این گونه بیان کرده است: «من تصور می کنم ادلهٔ وجودی که برای وجود خداوند اقامه شده اند، ادله ای مختص فلاسفه هستند و دلایلی را که مردمان عادی برای باور به وجود خداوند اقامه می کنند، شامل نمی شود. بزرگ ترین فلاسفهٔ دین خداباور، عموماً ادلهٔ وجودی را ردکرده و بر ادلهٔ پسینی اعتماد کرده اند» (Swinburne, ۲۰۰۴: ۹).

۲. اقناعی بودن ادله

از دیدگاه سوئینبرن، هدف استدلال تنها این است که مخاطب را قانع سازد. بنابراین باید از مقدماتی استفاده شود که مفاد آن ها توسط عموم مخالفان پذیرفته شده باشد؛ به همین دلیل، بسیاری از براهین معتبر و صحیح (حتی براهین قیاسی) در این بحث فاقد کارآیی هستند، چرا که مقدمات آن ها توسط اغلب منکران خدا پذیرفته نشده است. سوئینبرن در این باره نمونه ای را مطرح می کند:

اگر زندگی بامعنا باشد، خدا وجود دارد.

زندگی بامعناست.

خدا وجود دارد.

۱- a priori arguments.

۲- a posteriori arguments

ص: ۱۰

به نظر سوئینبرن، این استدلال کاملاً صحیح و معتبر است، اما نمی توان از آن برای بحث با منکران خدا استفاده کرد، چرا که عموماً مقدمات آن نزد ایشان از مقبولیت برخوردار نیست (Swinburne, ۲۰۰۴: ۶).

۳. استقرایی بودنِ ادله (شاهد یا برهان)

اشاره

از آن جا که استنتاج بر دو گونهٔ قطعی و محتمل است، منطق نیز به دو صورت «قیاسی» و «استقرایی» است. «منطق قیاسی» (۱) با استنتاج قطعی و «منطق استقرایی»(۲) با استنتاج محتمل سر و کار دارد. منطق قیاسی، حقایق جزئی را از حقایق کلی استنتاج می کند. برای نمونه، گزاره های «هر انسانی میراست، سقراط انسان است، پس سقراط میراست» تشکیل دهندهٔ یک قیاس است که در آن قضیهٔ سوم از قضیهٔ اول و دوم استنتاج شده است. قضیه جزئی، حقیقتی را ثابت می کند که همان میرا بودن سقراط است. صدق این قضیه، نتیجهٔ منطقی قضیهٔ اول و دوم است. اگر این دو قضیه صادق باشند، پس قضیه سوم ضرورتاً صادق است. اما در منطق استقرایی، حقایق کلی از حقایق جزئی استنتاج می گردند. برای نمونه، اگر بگوییم گزاره های «آفتاب امروز صبح برآمد، آفتاب دیروز صبح برآمد، دیده نشده هیچ روزی آفتاب برنیامده باشد، پس آفتاب هر روز برمی آید»، یک استنتاج استقرایی است که آخرین قضیه بر پایهٔ قضیه های پیشین استنتاج شده است و به عبارتی، قضیهٔ آخر نتیجهٔ محتمل قضایای پیشین است، نه نتیجهٔ قطعی آن ها، چرا که در قضایای قبلی هیچ چیزی نیست که منطقاً ایجاب کند قضیهٔ آخر، صادق است.

مبنای سوئینبرن در بحث از براهین اثبات وجود خدا، «منطق استقرایی» است. سوئینبرن براهین اثبات وجود خدا را براهین استقرایی می داند و بر این مطلب تأکید می کند که هیچ یک از ادله ای که له یا علیه وجود خداوند اقامه شده اند، ادلهٔ قیاسی نیستند: «من هیچ یک از ادلهٔ له یا علیه وجود خداوند را (نه مستقلاً و نه به شکل انباشتی) ادلهٔ قیاسی معتبری نمی دانم» (Swinburne, ۲۰۰۴: ۱۳). البته منظور سوئینبرن این نیست که برهان قیاسی بر اثبات وجود خدا اقامه نشده است، بلکه همان طور که اشاره خواهیم کرد، از نظر وی براهین قیاسی معتبری بر اثبات وجود خداوند وجود دارد، اما از آن جا که این براهین از مقدماتی بهره می گیرند که فاقد مقبولیت عمومی هستند، سوئینبرن ارزشی برای بحث از آن ها قائل نیست.

۱- deductive logic

۲- inductive logic

ص: ۱۱

بر این اساس، سوئینبرن تلاش می کند با استفاده از منطق استقرایی و روش تأیید نشان دهد که نظریه های دینی، از جمله نظریهٔ وجود خدا، مشابه نظریه های علمی بوده و اعتقاد به آن امری معقول است. به صورت کلی، راهی که سوئینبرن برای اثبات معقول بودن گزاره های دینی انتخاب می کند این است که نشان دهد این گزاره ها هم مانند گزاره های علمی هستند؛ یعنی اگر با همان روش علمی فرضیهٔ وجود خدا را هم بررسی کنیم، به این نتیجه می رسیم که: اولاً، شواهد موجود (براهین اثبات وجود خدا) وجود خداوند را تأیید می کنند و ثانیاً، فرضیهٔ خداباوری بهترین تبیین برای این شواهد است و به این دو دلیل، همان طور که فرضیه های علمی را می پذیریم و اعتقاد به آن ها را معقول می دانیم، اعتقاد به وجود خدا هم بی دلیل نیست و باید آن را پذیرفت. بنابراین، سوئینبرن در واقع ادلهٔ اثبات وجود خدا را شواهدی بر وجود خدا می داند، نه برهان به معنای منطقی و فلسفی آن.

از آن جا که منطقِ حاکم بر مباحث سوئینبرن در این خصوص منطق استقرایی است، در ادامه لازم است انواع استقرا از دیدگاه این فیلسوف مورد بحث قرار گیرد تا ببینیم سوئینبرن ادلهٔ اثبات وجود خدا را دقیقاً چه نوع استقرایی می داند.

الف) انواع استقرا

سوئینبرن بین دو نوع استقرا تفاوت قائل است. نوع اول، دلیل استقرایی است که احتمال نتیجه را بیش از ۵۰ درصد می کند و بر این اساس، بر احتمال نقیض خود غلبه می نماید؛ مثلاً اگر فرض کنیم که دیوید ساکن لندن باشد و ۷۰ درصد لندنی ها، کاتولیک باشند، می توان این گونه استدلال کرد:

۷۰ درصد لندنی ها کاتولیک هستند.

دیوید ساکن لندن است.

پس به احتمال ۷۰ درصد، دیوید کاتولیک است.

در این مثال، لندنی بودن دیوید با لحاظ مقدمهٔ اول (و به عبارتی ترکیب دو مقدمه)، احتمال این که او کاتولیک باشد را افزایش می دهد و چون این احتمال طبعاً از ۵۰ درصد بیشتر است، بر نقیض خود غلبه دارد؛ اما سوئینبرن معتقد است بسیاری از ادله ای را که دلیل استقرایی «صحیح» نامیده شده اند، از این نوع نیستند.

نوع دوم، استدلالی است که سوئینبرن معتقد است احتمال نتیجه را بیشتر از ۵۰ درصد نمی کند و بر این اساس، نمی تواند بر احتمال نقیض خود غلبه داشته باشد؛ مثلاً اگر این گونه استدلال کنیم که:

ص: ۱۲

مقدمه: تمام صد عدد کلاغ هایی که در مناطق مختلف جهان دیده شده اند، سیاه هستند.

نتیجه: همهٔ کلاغ ها سیاه هستند.

در این استدلال می خواهیم از صد نمونه کلاغِ دیده شده در نقاط مختلف جهان که همگی سیاه بوده اند، نتیجه گیری کنیم که همهٔ کلاغ ها سیاه هستند. سوئینبرن معتقد است، عادتاً مفاد این شواهد، اثبات نتایجی کلی است؛ حتی اگر فرض کنیم که هیچ کلاغی هرگز در دنیا وجود نداشته و نخواهد داشت، باز هم مفاد چنین دلیلی، اثبات نتیجه ای کلی خواهد بود. اما مشکل آن است که ما چگونه توانسته ایم از مقدمهٔ اول که بر اساس آن تنها صد عدد از کلاغ ها بررسی شده اند، نتیجه ای کلی را اثبات کنیم و سیاه بودن همهٔ کلاغ ها را نتیجه بگیریم؟ چرا که شاید سیاه بودن کلاغ های مشاهده شده، به خاطر خصوصیت زمانی وجود آن ها بوده است و مثلاً کلاغ های صد سال قبل این گونه نبوده اند یا در آینده این گونه نباشند. بنابراین، مقدمهٔ اول شاهد کافی برای اثبات نتیجه نیست. اگرچه نتیجه ممکن است درست باشد و در این استدلال می توان گفت که صحتِ مقدمه، باعث سنگین شدن کفهٔ نتیجه می شود و به عبارتی، در این استدلال مقدمات تنها نتیجه را «تأیید» (۱) می کنند، ولی نه به آن اندازه که بر احتمال مخالف غلبه کنند، چرا که این احتمال از ۵۰ درصد کمتر است. سوئینبرن گاه از این دو استدلال این گونه تعبیر می کند که استقرای نوع اول، استدلالی است که در آن مقدمات، نتیجه را محتمل ساخته اند و استقرای نوع دوم، استدلالی است که در آن مقدمات، درجهٔ احتمال نتیجه را افزایش داده و یا به عبارتی آن را تأیید کرده اند (Swinburne, ۲۰۰۴: ۴-۵).

همان طور که مشاهده کردیم، هر دو دلیل فوق ادلهٔ استقرایی بودند. سوئینبرن استقرای نوع اول را استقرای احتمالاتی (۲) و یا به اختصار استقرای P و استقرای نوع دوم را استقرای مقولی (۳) و یا به اختصار C می نامد (Swinburne, ۲۰۰۴: ۶).

ب) ماهیت ادلهٔ استقرایی اثبات وجود خدا

سوئینبرن معتقد است، اکثر ادلهٔ دانشمندان (از دلایل مشاهده ای) بر قوانین صحیح طبیعت یا پیش بینی ها دربارهٔ نتایج آزمایش ها یا مشاهدات آینده به لحاظ قیاسی معتبر نیستند، اما احتمالاً ـ(به نحو اجماعی) یکی از دو نوع ادلهٔ استقرایی فوق هستند (Swinburne, ۲۰۰۴: ۵).

۱- confirmation

۲- probabilistic

۳- categorical

ص: ۱۳

از نظر سوئینبرن، اکثر ادله (خواه مستقلاً فرض شوند و خواه به صورت انباشتی که در ادامه توضیح خواهیم داد) برای اثبات وجود خداوند، ادلهٔ استقرایی معتبر از نوع C هستند که می توان گفت مقدمات این ادله، وجود خدا را معقول می سازند (Swinburne, ۲۰۰۴: ۱۳). به نظر سوئینبرن، هر یک از این ادله یک دلیل استقرایی معتبر نوع C هست، اما تنها وقتی که ما همهٔ این ادله را به صورت انباشتی ملاحظه کنیم، یک دلیل استقرایی معتبر نوع P را تشکیل خواهند داد. سوئینبرن معتقد است، به این دلیل این روش را انتخاب کرده است که جست وجوی یک دلیل استقرایی معتبر نوع C، بسیار ساده تر از جست وجوی یک دلیل استقرایی نوع P است.

همان گونه که اشاره کردیم، وی از میان ادله علیه اثبات وجود خدا، از دو نوع دلیل

بحث می کند که به نظر او «برهان شر» نیز دلیل استقرایی از همین نوع C (البته با قدرتی بسیار محدود) است، اما «برهان اختفای الهی» بر عدم وجود خداوند، دلیل استقرایی معتبر

از نوع C نیست. البته سوئینبرن اذعان دارد که همهٔ ادلهٔ اثبات وجود خداوند در یک رتبه

نیستند و بعضی از این ادله، وجود خداوند را بسیار بیشتر از ادلهٔ دیگر تأیید می کنند

(Swinburne, ۲۰۰۴: ۱۳).

۴. ضرورت نگاه انباشتی به ادله

سوئینبرن معتقد است، ادلهٔ اثبات وجود خدا را نه به صورت مستقل که باید به صورت جمعی و انباشتی مورد بررسی قرار داد. مقصود از این برهان آن است که ما با توجه به همهٔ براهینی که تاکنون برای توجیه اعتقاد به خداوند مطرح شد و نیز با توجه به ایرادهای مختلفی که در ردّ آن ها ذکر شد، ببینیم مفاد آن ها روی هم رفته چیست (پیلین، ۱۳۸۳: ۳۲۶). سوئینبرن ضمن تأکید بر لزوم داشتن چنین رویکردی (به خصوص وقتی به دنبال شواهد استقرایی هستیم)، دربارهٔ ادلهٔ اثبات وجود خدا و نامناسب دانستن بررسی مستقل براهین مزبور می گوید: «یک ویژگی نامناسب فلسفهٔ دین جدید، گرایش آن به بررسی ادلهٔ اثبات وجود خداوند به صورت مجزا از یک دیگر است. البته اشکالی ندارد که بدواً هر برهانی به منظور سهولت ارائه، به صورت مجزا از یک دیگر بررسی گردد، اما واضح است که این ادله می توانند یک دیگر را تقویت کنند یا متقابلاً یکدیگر را تضعیف کنند و ما باید بررسی کنیم که آیا

آن ها این گونه هستند یا نه» (Swinburne, ۲۰۰۴: ۱۲). سوئینبرن دلیل خود را این گونه

بیان می کند: «از آن جا که احتمال یک فرضیه وابسته به آن است که ما باید بر اساس آن عمل کنیم یا نه، ما باید بر مبنای فرضیه ای عمل کنیم که تا به حال مجموع شواهدی که ما از جهان

ص: ۱۴

(نه فقط بخش محدودی از معلومات ما) در دسترس داریم، آن را محتمل ساخته باشد»

(Swinburne, ۲۰۰۴: ۱۳). در حقیقت، منظور سوئینبرن از بررسی انباشتی ادله آن است که آیا برآیند شواهد در مجموع، به نفع خداباوری هست یا خیر.

۵. محتمل بودن نتیجه ادله اثبات

سوئینبرن نتیجهٔ براهین اثبات وجود خدا را نتیجه ای محتمل می داند، نه یقینی و بر همین اساس، ایمان به خداوند را نیز موجه قلمداد می کند. توضیح آن که، سوئینبرن در باب ایمان معتقد است که اگر به چیزی یقین داشته باشیم، دیگر جایی برای ایمان آوردن باقی نمی ماند، بلکه ایمان در جایی معنادار است که متعلق آن مورد باور یقینی نباشد: «اگرچه عقل می تواند به نتیجه ای نسبتاً موجه پیرامون وجود خداوند دست یابد، اما من استدلال خواهم کرد که تنها می تواند به یک نتیجهٔ محتمل برسد، نه یک نتیجهٔ غیر قابل تردید. به همین دلیل، جایی برای ایمان به شعائر دینی وجود دارد» (Swinburne, ۲۰۰۴: ۲). به نظر سوئینبرن، وقتی می توان گفت شخصی به گزارهٔ «الف» باور دارد که آن شخص احتمال آن گزاره را از گزاره های بدیل بیشتر بداند. این احتمال می تواند بین صفر و یک در نوسان باشد و هرچه به عدد یک نزدیک تر باشد، باور آن شخص قوی تر خواهد بود. گزارهٔ بدیل هم می تواند گزارهٔ نقیض «الف» باشد یا گزاره های متفاوت دیگری باشند. بر این اساس، اگر شخصی احتمال گزارهٔ «خدا وجود دارد» را بیش از گزارهٔ «خدا وجود ندارد» بداند، به وجود خدا باور دارد (Swinburne, ۲۰۰۸: ۳۶).

نقد و بررسی

اشاره

در خصوص دیدگاه های سوئینبرن دربارهٔ ادلهٔ اثبات وجود خدا، ملاحظات متعددی وجود دارد:

۱. موجه نبودن بی اعتنایی به ادلهٔ پیشینی

سخن سوئینبرن دربارهٔ پسینی بودن ادلهٔ اثبات وجود خدا و این که ادلهٔ پیشینی، مختص فلاسفه بوده و مورد توجه مردمان عادی قرار نگرفته است و یا این که این ادله توسط برخی فلاسفهٔ بزرگ رد شده اند، دلیل موجهی برای کنار گذاشتن این ادله نیست، چراکه نه مورد التفات قرار نگرفتن این ادله توسط انسان های عادی، دلیل درستی برای کنار گذاردن این ادله است و نه مردود بودن این ادله از جانب بعضی از فلاسفه. طبعاً وظیفهٔ یک فیلسوف و ضرورت بحث عقلی اقتضا می کند که بر اساس مبانی عقلی روشن، موضع خویش را در قبال یک برهان

ص: ۱۵

ارائه کنـد. اما با مطالعۀ آثار سوئینبرن می توان علت حقیقی بی مهری وی به این ادله را به خوبی دریافت. از آن جا که این فیلسوف بیشتر از مبـانی فلسـفۀ علم در بحث از ادلـۀ اثبـات وجود خـدا اسـتفاده کرده است (Swinburne, ۲۰۰۴: ۲۳-۴۵) و مبنـای علوم تجربی، مجرباتی است که بر اساس مشاهـدات صورت می پـذیرد، ادله ای مورد علاقۀ این فیلسوف است که فلسـفی محض و عقلی محض نباشـد و حـداقل مقـدمه ای از آن مسـتند به مشاهدات بوده و تجربی باشد. از این رو، وی ادله ای همچون برهان نظم، برهان تجربـۀ دینی، برهـان معجزات و برهـان اخلاـقی و وجـدانی را مورد توجه قرار داده و از بحث دربـارۀ براهین وجودی و عقلی محض صرف نظر کرده است. علاوه بر این، سوئینبرن در زمینـۀ بی مهری به ادلـۀ پیشـینی وجود خـدا، بین دو نوع عدم مقبولیت خلط کرده است: یکی عـدم مقبولیت همگـانی که ناشـی از تصور ادراکی مخاطبـان است که امری شـایع بوده، ولی چیزی از ارزش ادلـۀ اثبات وجـود خـدا نمی کاهـد، چرا کـه فهم آن نیازمنـد فراگیری منطـق و فلسـفه و درجه ای از تـوان فهـم مفـاهیم انـتزاعی است که در اثر عـواملی چه بسـا در عـامه مردم یـافت نشـود. دوم، عـدم مقبولیت در اثر قصـور و کـاستی خود دلیـل است که ناشـی از کـذب برخی مقـدمات یـا مغـالطه آمیز بـودن اسـتدلال است. سوئینـبرن از ابهـام ایـن واژه ظـاهراً عـدم مقبـولیت از نـوع دوم را نـتیجه می گیرد (Swinburne, ۲۰۰۴: ۹) و بر اساس آن، ادلۀ پیشینی را مورد بی مهری قرار می دهد.

۲. موجه نبودن روش استقرایی عام به براهین اثبات

همان طور که دیدیم، رویکرد سوئینبرن در براهین اثبات وجود خدا، رویکرد استقرایی است. او وجود خدا را فرضیه ای می داند که هر یـک از ادلـۀ اثبات می توانـد شاهـدی اسـتقرایی بر این فرض باشـد و همان طور که دانشـمند علوم تجربی با جمع آوری شواهد تجربی خویش و اسـتقرائات مکرر تلاـش می کنـد برای فرضـیات خود مؤیـداتی فراهم آورد، در حقیقت هر یـک از ادلـۀ اثبات نیز شاهدی استقرایی بوده که می تواند در مجموع، مؤید فرضیۀ وجود خدا

باشد. استقراگرایی عبارت از آن است که علم از مشاهده آغاز می شود و مشاهدات به تعمیم ها و

پیش بینی ها می رسد. اسـتقراگرایی، یکی از روش های مطرح در علوم تجربی است و به نظر اکثر دانشـمندان این علوم، اتکای علم بـه اسـتدلال اسـتقرایی بـه قـدری واضـح است که اصـلاً لزومی نـدارد کسـی برای آن دلیـل بیـاورد (چـالمرز، ۱۳۷۸ : ۲۹)، لکـن به کارگیری این روش به صورت عام در همۀ براهین اثبات وجود خدا، واجد چند اشکال است:

اولاًـ اثبات وجود خـدا از موضوعات فلسـفه و متافیزیک است، نه موضوعات علوم تجربی و همان طور که می دانیم روش این علم، روشی برهانی بوده که در آن از قیاس و استدلالات برهانی

ص: ۱۶

استفاده می شود، چرا که هدف این علم کشف حقیقت به نحو یقینی است و تنها با به کارگیری چنین روشی، این هدف میسور است (طباطبائی، ۱۴۲۸ق: مقدمه کتاب).

ثانیاً: سوئینبرن این روش را به نحو عام و در همهٔ براهین پسینی به کار می گیرد و به عبارتی، همهٔ براهین را به استقرا به تأویل می برد. چنین رویکردی هرچند به صورت جزئی و در بعضی موارد، به خصوص در صورتی که مخاطب این مباحث عموم مردم باشند، می تواند قابل پذیرش باشد، هم چنان که آیت الله شهید صدر (ره) نیز تلاش کرده اند با تأکید بر برهان نظم و ارائه تقریر استقرایی از آن، به اثبات وجود خدا بپردازد (صدر، ۱۹۸۱: ۲۱۳۹)، اما باید دانست که این رویکرد را به همهٔ براهین پسینی سرایت نداده اند و همهٔ این براهین نیز قابل تأویل به استقرا نیستند. برای نمونه، سوئینبرن صرف نظر از برهان نظم، برهان تجربه دینی و برهان معجزه که یکی از مقدمات آن ها تجربی است، حتی برهان امکان و وجوب را نیز به استقرا تأویل می کند. توضیح آن که، وی برهان امکان و وجوب را هم مانند سایر براهین پسینی، شاهدی بر تأیید وجود خدا می داند؛ به عبارتی، وجود خداوند را فرضیه ای می داند که برهان امکان و وجوب نیز همچون سایر براهین پسینی تأییدی بر این فرضیه است و مانند دانشمند علوم تجربی که بر فرضیهٔ خویش شواهدی را جمع آوری می کند، وی نیز تلاش می کند همهٔ براهین پسینی اثبات وجود خدا، از جمله برهان امکان و وجوب را شاهدی برای تأیید وجود خداوند قلمداد کند (Swinburne, ۲۰۰۴: ۱۳۳)، لکن در سنت فلسفه و کلام اسلامی علاوه بر این که براهینی همچون برهان نظم به صورت برهانی تقریر شده و رویکرد استقرایی صرف به آن نشده است، در این سنت برهان امکان و وجوب به اشکال مختلف مورد تقریر قرار گرفته است که بر اساس بعضی از این تقریرات، برهان مزبور یک برهان پیشینی و ماقبل تجربی است، تا جایی که از آن به برهان لمّی یا شبه لمّی تعبیر شده است (حلی، ۱۳۷۲: ۳۹۲؛ ابن سینا، ۱۳۶۳: ۳۳). بر این اساس، برهان مزبور بدون تجربهٔ جهان محسوس قابل تقریر است. برخی از فلاسفهٔ اسلامی همچون ابن سینا و ملاصدرا بر پیشینی و ماقبل تجربی بودن این تقریر تصریح کرده اند و آن را طریق صدیقین بر اثبات وجود خداوند می دانند (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۲۷۶؛ شیرازی، ۱۴۲۲ق: ۲۸۳).

ثالثاً: به نظر می رسد سوئینبرن دربارهٔ ادله اثبات وجود خدا، بین انّی بودن و استقرایی بودن این ادله خلط کرده است. توضیح آن که، صرف نظر از تقریرات لمّی که از باب نمونه از برهان امکان و وجوب شده است، انّی بودن براهینی همچون برهان امکان و وجوب (در صورتی که از موجودات ممکن برای اثبات واجب استدلال شود)، برهان نظم، برهان تجربهٔ دینی، برهان

ص: ۱۷

معجزه و مانند آن قابل انکار نیست. اما انّی بودن، از اقسام استدلال برهانی است و با استقرا متفاوت است. صرف این که در استدلالی از معلول یا معلولات مشاهده شده بر علت استدلال می شود و به عبارتی، صرف این که یکی از مقدمات استدلال تجربی است، موجب خروج استدلال از برهانی بودن و ورود به استقرا نیست. برای نمونه، فلاسفه و متکلمان از نظم، انسجام و اتقان جهان هم بر وجود ناظم و هم بر علم الهی استدلال کرده اند و با تفطن بر این مطلب که صغرای استدلال، امری حسی و مشهود است، استدلال مزبور را از براهین شمرده و آن را استقرا ندانسته اند (حلی، ۱۳۷۲: ۲۹۷).

۳. پیش زمینه های قابل تأمل

این که سوئینبرن در بحث از ادلهٔ اثبات وجود خدا از منطق استقرایی بهره جسته است، ناشی از پیش زمینه هایی است که بر تفکر این فیلسوف حاکم بوده است. با مطالعهٔ آثار سوئینبرن می توان به دو پیش زمینه در این خصوص دست یافت. پیش زمینهٔ اول، مبانی فلسفه علم سوئینبرن و تحصیلاتی است که وی قبل از مباحث فلسفهٔ دین در رشته فلسفهٔ علم داشته است. کاپلستون در اواخر جلد هفتم از کتاب تاریخ فلسفه، از فیلسوفانی در قرن نوزدهم میلادی تحت عنوان نمایندگان علم ما بعدالطبیعه استقرایی نام می برد. گرچه این فیلسوفان از هر

جهت با سوئینبرن قابل مقایسه نیستند و جهات کاملاً ـ مشترک ندارند، ولی از این جهت با سوئینبرن قابل مقایسه هستند که «فیلسوفانی بودند که از رشته ای از رشته های علم، به فلسفه روی می آوردند و بر آن بودند که دید علمی از جهان نیازمند آن است که با باریک اندیشیِ متافیزیکی کامل شود، اما باور نداشتند که بتوان یک سیستم ارزش مند مابعدالطبیعی را بدون در نظر داشتن دانش علمی، ارائه نمود. اینان گرایش بدان داشتند که به نظریه های مابعدالطبیعی همچون فرضیه هایی بنگرند که از میزان احتمال کم یا زیاد برخوردارند» (کاپلستون، بی تا: ۳۶۷). طبعاً سوئینبرن نیز از مباحث و مبانی فلسفهٔ علم کاملاً متأثر بوده است

(Swinburne, ۲۰۰۴: ۲۳-۴۵) و این مبانی و مباحث در آرای فلسفی او به نحو عام و در مباحث براهین اثبات وجود خدا به نحو خاص، تأثیرگذار بوده است.

پیش زمینهٔ دوم در گرایش سوئینبرن به منطق استقرایی را می توان سیطرهٔ مکتب

تجربه گرایی حاکم بر فضای فکری کشور انگلستان، به خصوص تا قبل از قرن بیستم دانست، چرا که همان طور که می دانیم این کشور، به خصوص تا پیش از قرن بیستم، همواره زادگاه فیلسوفان تجربه گرا بوده است. فرانسیس بیکن، توماس هابز، جان لاک، جرج بارکلی (البته وی اصالتاً ایرلندی است، اما تخصص او فلسفهٔ تجربه گرای انگلیسی است)، دیوید هیوم، جرمی بنتام،

ص: ۱۸

جان استوارت میل، هربرت اسپنسر و... همگی از فلاسفهٔ تجربه گرای انگلیسی هستند که در تاریخ فلسفهٔ غرب بسیار تأثیرگذار بوده انـد و سوئینبرن نیز که بر سـر همین خوان تلمـذ کرده است، طبعاً متأثر از مشـرب فلاسـفهٔ تجربه گرای کشور خویش است. او بدون توجه به کاستی های معرفت شناختی و فلسفی این مشرب فلسفی، آن را مسلّم انگاشته و براهین سنتی وجود خدا را بی ارزش قلمداد می کند.

۴. کارآمدی ادله به صورت مستقل

برهان انباشتی (که مورد نظر سوئینبرن قرار گرفته است و تأکیـد کرده است که ادلـهٔ اثبات وجود خـدا بایـد به صورت انباشتی مورد توجه قرار گیرد)، برخلاف ادلـهٔ قیاسـی که با خدشه در یکی از مقدمات آن از اعتبار ساقط می شود، بر مجموعه ای از ادله، قرائن و شواهـد تکیه می کنـد که ضـعف یک دیگر را جبران کرده و با تعاضد و تعاون موجب اطمینان به درستی مدعا یا دست کم ترجیح آن بر نظریه های بدیل در مسئله مورد بحث و در نتیجه معقولیت پذیرش آن می گردند. رویکرد برهان انباشتی که سوئینبرن مطرح می کنـد، به نوعی نتیجـهٔ رویکرد علمی و اسـتقرایی اوست و وی معتقـد است، این نگاه در براهین اسـتقرایی به صورتی روشن تر به کار گرفته می شود: «این مطلب که ادله می تواننـد یک دیگر را تقویت و یا تضـعیف کننـد، دربارهٔ ادلـهٔ اسـتقرایی واضـح تر است» (Swinburne, ۲۰۰۴: ۱۲).

از دیـدگاه فلسـفهٔ اسـلامی، این نکته قابـل قبول است که همـهٔ براهین اثبـات وجود خـدا در یک رتبه قرار ندارنـد. بعضـی از براهین همچون برهان امکان و وجوب، از مقدمات کاملاً عقلی بهره گرفته اند و در برخی از براهین همچون برهان نظم، از مقدمات تجربی نیز اسـتفاده شـده است. هم چنین برخی از براهین ماننـد برهـان امکـان و وجوب، بر براهینی ماننـد برهان حـدوث یا نظم تقـدم رتبی دارد، زیرا براهین حـدوث یا نظم بـدون اتکا به برهان امکان و وجوب، از اثبات خدا عاجز هسـتند. بنابراین در فلسـفهٔ اسـلامی، همهٔ براهین در یک رتبه قرار ندارنـد، اما همگی کارآمـد بوده و برای اثبات متعلق خود نیازمند آن نیسـتند که حیث انباشتی آن ها لحاظ گردند.

باید دانست که طرح برهان انباشتی برای اثبات وجود خدا و تمسک به آن از سوی متکلمان مسیحی معاصر از جمله سوئینبرن، ناشی از اشکالات و شبهاتی است که بر هر یک از براهین اثبات وجود خدا مطرح شده و تصور شده است که هر یک از این براهین، حتی برهـان امکان و وجوب، توان اثبات متعلق خویش را صـرفاً به صورت احتمالی ایفا می کننـد و تنها با لحاظ حیث انباشتی این براهین است که می توان احتمال قابل توجهی را برای وجود خـدا در نظر گرفت (Swinburne, ۲۰۰۴: ۲۷۷). علاوه بر این، باید دانست که قوّت برهان انباشتی وابسته به آن

ص: ۱۹

است که هر یک از عناصر سازندهٔ آن از احتمال نسبی برخوردار باشد. اگر ایرادهای وارده به هر یک از ادلهٔ اثبات وجود خدا به این معنا باشد که احتمال صدق نتیجهٔ هر یک از آن ها در حدّ صفر است، با افزودن این براهین به یک دیگر، هیچ چیز جدیدی به اسم برهان انباشتی عاید نمی شود، چرا که صفر به علاوهٔ صفر نتیجه ای جز صفر در بر ندارد (پیلین، ۱۳۸۳: ۳۲۷).

۵. یقینی بودن نتیجهٔ ادله

در فلسفه و کلام اسلامی، وجود خداوند به نحو یقینی قابل اثبات است. توضیح آن که، در این حوزه یقین به دو قسم «یقین بالمعنی الاعم» و «یقین بالمعنی الاخص» تقسیم شده است. (۱) «یقین بالمعنی الاخص» که از آن به یقین «منطقی»، «ریاضی»، «معرفت شناختی» و «فلسفی» نیز تعبیر می شود، به معنای تصدیقی جازم، مطابق با واقع و ثابت است: «الیقین هو التصدیق الجازم المطابق للواقع الثابت» (ابن سینا، ۱۳۵۷: ۱۶۸؛ طوسی، ۱۳۶۳: ۳۶۰و۴۰۹). همان گونه که معلوم است، در این تعریف چهار رکن برای یقین گفته شده است: تصدیق، جزم، مطابقت با واقع و ثبات (عدم قابلیت زوال یا نقض) (بهمنیار، ۱۳۵۷: ۱۹۲و۲۶۳) که قید اول، جنس تعریف است که شامل ظن هم می شود. با قید دوم ظن، با قید سوم جهل و با قید چهارم تقلید از تعریف خارج می گردد. همان گونه که ملاحظه می شود، در یقین بالمعنی الاخص شرط علم مضاعف نیز لحاظ می شود؛ یعنی علم به قضیه معین و علم به این که محال است قضیه به آن شکلی که مورد علم و یقین است، نباشد. پس یقین منطقی، مرکب از دو علم است و تا زمانی که علم دوم به علم اول افزوده نشود، در منطق برهان به آن یقین نمی گویند. بنابراین، یقین بالمعنی الاخص عبارت است از: علم به ثبوت چیزی برای چیزی همراه با علم به استحالهٔ نقیض آن (صدر، ۱۴۱۰ق: ۳۲۲). جایگاه این نوع یقین در علوم عقلی همانند فلسفه، منطق، ریاضی، معرفت شناسی و مانند آن است. بنابراین، یقین بالمعنی الاخص با ظن و احتمال قابل جمع نیست، چرا که در ظن و گمان، احتمال خلاف منتفی نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۲۵۸).

اما «یقین بالمعنی الاعم» که از آن به یقین «روان شناختی» و «ذاتی» (۲) نیز تعبیر شده است، مطلق اعتقاد جازم است (مظفر، بی تا: ۲۹۰). این قسم از یقین، نوعی اطمینان روانی و

۱- شایان ذکر است، اندیشمندان اسلامی با معیارهای گوناگون، تقسیمات مختلفی برای «یقین» بیان کرده اند که تقسیم مزبور در متن، یکی از انواع آن است.

۲- آیهٔالله شهید محمدباقر صدر(ره) در کتاب الاسس المنطقیه للاستقراء از یقین بالمعنی الاخص به «یقین منطقی و ریاضی» و از یقین بالمعنی الاعم به «یقین ذاتی» تعبیر کرده اند. ظاهراً اولین شخصی که از اصطلاح یقین بالمعنی الاخص و یقین بالمعنی الاعم استفاده کرده، مرحوم مظفر در کتاب المنطق است.

ص: ۲۰

ذهنی است که البته ممکن است ناشی از حس و شواهد حسی و یا کشف و شهود و... باشد و یا حتی ممکن است منشأ آن برای شخص معلوم نباشد. آنچه در این نوع یقین مهم است، دست یابی به چنین اطمینانی است، نه منشأ دست یابی به آن، چرا که راه دست یابی به اطمینان روانی در افراد مختلف، متفاوت است؛ مثلاً- گاهی انسان خواب هولناکی می بیند و از آن خواب یقین می کند؛ یعنی اطمینان حاصل می کند که مرگش نزدیک است و یا گاهی نامه ای که خطش بسیار شبیه خط دوستش است، به دستش می رسد و یقین می کند؛ یعنی اطمینان حاصل می کند که نامه از دوستش است، اما در عین حال اصلاً محال نمی بیند که زنده بماند یا نامه از طرف دوستش نباشد. با آن که احتمال این معنا را نمی دهد، لکن احتمال ندادن به معنای استحاله نیست (صدر، ۱۴۱۰ق: ۳۲۳).

از نتایج رویکرد استقرایی به ادلهٔ اثبات وجود خدا، محتمل دانستن نتیجه ای است که از این ادله در صورت استقرا بودن ادلهٔ مزبور حاصل می شود. توضیح آن که، همان گونه که در منطق و فلسفه نیز این امر به صورت مبسوط مورد بررسی قرار گرفته است، استقرا گونه ای از استدلال است که برخلاف سایر انواع استدلال همچون استدلالات قیاسی و برهانی، نتیجهٔ حاصل از آن نتیجه ای محتمل بوده که مفید قطع و یقین نیست و صرفاً نتیجهٔ حاصل از آن، نوعی یقین روان شناختی و یا ایجاد ظن کثیر است.

لکن در فلسفه و کلام اسلامی، همهٔ فلاسفه و متکلمان تصریح دارند که براهین اثبات وجود خدا، قادر به اثبات متعلق خویش به صورت یقینی (یقین بمعنی الاخص) هستند، نه این که صرفاً یک نتیجهٔ روان شناختی را افاده کرده و اطمینانی ایجاد کرده باشند (حلی، ۱۳۷۲: ۲۹۲؛ شیرازی، ۱۴۳۱ق، ۱: ۲۳۶). فلاسفهٔ اسلامی ادلهٔ اثبات وجود خدا را استدلالی برهانی می دانند و در جای خود تصریح کرده اند که یکی از تفاوت های میان «استقرا» و «برهان» همین نکته است که در صورت پذیرش استدلال برهانی، مخاطب ملزم به پذیرش نتیجه است و به عبارتی این نوع استدلال، استدلالی یقین آور است.

نتیجه گیری

گرچه سوئینبرن از مدافعان ادلهٔ اثبات وجود خداست و در آثار خود تلاش کرده است تقریرهای جدیدی از این براهین ارائه کند، ولی بر اساس مبانی خود که از فلسفهٔ علم اخذ کرده و نیز پیش زمینه های تجربی که بر تفکر این فیلسوف حاکم بوده است، رویکردهای خاصی به مجموعهٔ این براهین دارد که بر اساس مبانی فلسفی، همگی قابل تأمل و نقد هستند. مهم ترین رویکرد سوئینبرن به ادلهٔ مزبور، رویکرد استقرایی و به کارگیری روش استقرایی در تقریر ادلهٔ

ص: ۲۱

مزبور است، اما استفاده از این رویکرد به نحو عام و نسبت به همهٔ ادلهٔ اثبات وجود خدا، موجه نبوده و این رویکرد، هم فی نفسه امری قابل قبول نیست و هم نتیجهٔ آن فقط اثبات وجود خدایی محتمل (و نه یقینی) خواهد بود.

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۵۷ق)، النجاه، تهران مرتضوی .

، (۱۴۰۴ق)، الشفاء فی برهان، قم، کتاب خانه آیهٔالله مرعشی.

، (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، تهران، مؤسسه المطالعات الاسلامیه.

، (۱۳۸۱)، الاشارات و التنبیهات، تحقیق: مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب.

بهمنیار بن مرزبان، (۱۳۵۷)، التحصیل، تهران، دانشگاه تهران.

پیلین، دیوید، (۱۳۸۳)، مبانی فلسفه دین، گروه مترجمان، ویراسته: سیدمحمود موسوی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، نشر بوستان کتاب قم.

چالمرز، آلن اف، (۱۳۷۸)، چیستی علم، ترجمه: سعید زیباکلام، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.

حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۷۲)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تهران کتابفروشی اسلامیه.

سوئینبرن، ریچارد، (۱۳۸۱)، آیا خدایی هست؟، ترجمه: محمد جاودان، انتشارات دانشگاه مفید.

شیرازی، صدرالدین محمد، (بی تا)، الاسفار الاربعه، قم، مکتبه المصطفوی.

، (۱۴۲۲ق)، شرح الهدایهٔ الاثیریه، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.

صدر، محمد باقر، (۱۴۱۰ق)، الاسس المنطقیهٔ للاستقرا، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.

، (۱۹۸۱)، الفتاوی الواضحه، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.

طباطبائی، محمدحسین، (۱۴۲۸ق)، نهایهٔ الحکمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

طوسی، نصیرالدین، (۱۳۶۳)، اساس الاقتباس، تصحیح: موسی رضوی، تهران، دانشگاه تهران.

کاپلستون، فردریک، (بی تا)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه: داریوش آشوری، انتشارات سروش، تهران، .

مظفر، محمدرضا، (بی تا)، المنطق، قم، دارالعلم.

.Richard Swinburne, (۲۰۰۴), The Existence of God, Oxford University Press

, (۲۰۰۳), Is There a God? Oxford University Press.

, (۲۰۰۸), Epistemic Justification, Oxford University Press.

ص: ۲۲

متکلمان امامی عصرِ امام صادق و مسئلهٔ صفات خداوند

اشاره

سیداحسان موسوی خلخالی(۱)

نعمت اله صفری فروشانی(۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۲/۲۸

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۳/۲۰

چکیده

مسئلهٔ صفات خداوند، رابطهٔ ذات خداوند با صفاتش، حدوث و قدم صفات، تشبیه و تجسیم از مهم ترین و کهن ترین مباحث تاریخ کلام اسلامی است. نخستین نظریات در این باره در نیمهٔ نخست قرن دوم و به طور خاص در حلقه های متکلمان امامی مطرح شده است. این نظریات را می توان به چهار دستهٔ اصلی طبقه بندی کرد: نظر زراره بن اعین و خاندان او که حادث شمردن برخی صفات فعل خداوند به وی نسبت داده شده؛ نظر مؤمن الطاق که علم را صفتی حادث می دانست؛ نظر هشام بن سالم که اهل تشبیه دانسته شده؛ نظر هشام بن حکم که متهم به تجسیم است. در این مقال، با بررسی هم زمانِ روایات موجود در منابع امامی و نیز گزارش های فرقه نگاران تلاش می کنیم گزاره های منسوب به این متکلمان امامیِ عصر امام صادق را در بافتار فکری و فرهنگی زمان خودش تحلیل کنیم. در نهایت می توان در روایات منقول از ائمه(ع)، روشن گری های آنان و تلاششان برای ارائهٔ نظری منقح در این باره را دید.

واژگان کلیدی

صفات خداوند، اصحاب امام صادق، تشبیه، تجسیم، متکلمان امامی.

۱- کارشناس ارشد مطالعات تاریخ تشیع دانشگاه ادیان و مذاهب

۲- عضو هیأت علمی جامعهٔ المصطفی العالمیه

ص: ۲۳

مقدمه

ذیل مبحث صفات خداوند، یکی از مباحث مطرح و اصلی، رابطهٔ صفات خداوند با ذات او بود؛ این که صفات خداوند جزء ذات خدا هستند یا چیزی غیر ذات خدا یا نسبت سومی میانشان برقرار است. طرح این مسئله بدان سبب بود که اگر صفات جزء ذات خدا دانسته می شدند، این تلقی پیش می آمد که ترکیب در ذات خداوند راه یافته است؛ یعنی می پنداشتند که چنین برداشتی ذات خداوند را از حالت بسیط خود خارج می کند. اما اگر صفات جزء ذات خدا دانسته نمی شدند، یا باید حادث دانسته می شدند یا قدیم و هر دوی این فرض ها مسائل دیگری در پی داشت و تالی فاسدهایی برای آن پیدا می شد. این بحث در صفاتی مانند علم، سمع و بصر که اتصاف به آن ها متعلقی غیر از ذات خداوند لازم داشت، پیچیده تر می شد. در پاسخ به این مسئله، طیف های متنوعی از نظریات ارائه شد که از «تعطیل»، یعنی انکار وجود صفت برای خداوند، تا «تجسیم» و «تشبیه»، یعنی شبیه دانستن صفات خداوند با صفات بشری را در بر می گرفت (ر.ک: ولادوست، ۱۳۸۷؛ پاکتچی، ۱۳۷۷). قدیمی ترین گزارش ها در این باره، به نیمهٔ نخست قرن دوم برمی گردد (پاکتچی، ۱۳۷۷: ۶۲۶)؛ دوره ای که می توان به جرئت از آن به دورهٔ نظریه پردازی در کلام امامی یاد کرد.

این دورهٔ متقدم در تاریخ کلام امامیه، یعنی دورهٔ امامتِ امام باقر و امام صادق و اوایل امامت امام کاظم، یعنی کمی بیش از نیمهٔ نخست قرن دوم هجری، دوره ای منحصربه فرد است؛ بدین لحاظ که در آن متکلمان اصحاب دست به نظریه پردازی می زدند (ر.ک: سبحانی، ۱۳۹۱: ۲۶ ۲۷؛ کرباسی، ۱۳۹۱: ۳۸ ۴۲). این نظریه پردازی در فضایی کاملاً مستقل از دیگر فرقه های کلامی، که در آن دوره هنوز بسیار نوپا بودند، انجام می شد. توجه به این نکته نیز ضروری است که این نظریه پردازی ها در فضای بسیار متنوع فکری رایج در کوفه مطرح می شد و از مدینه، محل سکونت امامان، دور بود. این وضعیت باعث شده بود که برخی اصحاب شاخص، برای طرح نظر خود دربارهٔ برخی مسائل، نظر شخصی خود را مطرح کنند و در انتظار رسیدن نظر امام نمانند، هرچند بی شک آموزه های امامان را به صورت اجمالی در نظر می گرفتند و دست کم از نظر خودشان، از دایرهٔ آن آموزه ها چندان دور نمی شدند.

در جای دیگر نشان داده ایم که با طبقه بندی گزارش های مربوط به بافت اجتماعی شیعیان در کوفه و نظریات کلامی مطرح شده و نیز گزارش های رجالی، می توانیم چند «جریان کلامی» را در فضای فکری امامیه در آن عصر شناسایی کنیم (ر.ک: موسوی خلخالی، ۱۳۹۲). مسئلهٔ صفات

ص: ۲۴

خداوند نیز یکی از مسائلی است که متکلمان امامی این عصر دربارهٔ آن نظر داده اند و پی گیری گزارش های مطرح در آثار ملل و نحل و تاریخی و حدیثی به ما در شناسایی مرزبندی های درونی امامیه یاری می کند. در ادامه، این گزارش ها را به تفکیک بررسی می کنیم. این تفکیک بر اساس همان جریان هایی است که با بررسی روایات و عقاید اصحاب می توان شناسایی کرد (ر.ک: موسوی خلخالی، ۱۳۹۲).

شایان ذکر است، نظریات اصحاب ائمه(ع) دربارهٔ صفات الاهی تاکنون یک جا در منبعی بررسی نشده یا دست کم ما بدان دست نیافته ایم. البته چه بسا پایان نامه ای در این باره نوشته شده باشد که ما از آن بی اطلاعیم. نویسندهٔ تکملهٔ مقالهٔ «اسما و صفات» در دایره المعارف بزرگ اسلامی تأکید کرده که گزارش های موجود دربارهٔ عقاید منسوب به اصحاب ائمه(ع) در این باره نیازمند تحلیل است و تاکنون تحلیلی دربارهٔ آن ها ارائه نشده است (پاکتچی، ۱۳۷۷: ۶۲۶). البته تحلیل مقولهٔ «جسم لا کالاجسام» هشام بن حکم، به سبب حساسیت فراوانش باید از این حکم کلی مستثنا دانسته شود. در این باره مقالات متنوعی نوشته و در کتاب ها بدان پرداخته شده که در همین مقاله آن ها را دسته بندی کرده ایم. کتاب مهم یوزف فان اس، با عنوان کلام و جامعه البته اطلاعات مهم و جامعی دربارهٔ عقاید اصحاب ائمه(ع) در کوفه در اختیار می نهد که نمی توان از آن غافل بود.

زراره و آل اعین

نخستین نظر در این باره را زراره بن اعین مطرح کرده است. عقیده ای که اکثر منابع، طی ذکر نام زراره به او و «اصحابش» نسبت داده اند، عقیده به حدوث صفات خداوند است. جالب توجه است که در نامه ای از امام صادق، که به املای ایشان و به خط عبدالملک بن اعین، برادرِ زراره نوشته شده بوده، به این عقیده تصریح شده است: «خدا بود و هیچ چیز جز او نبود، نه معروف و نه مجهول. خداوند نه متکلم بود، نه مرید، نه متحرک، نه فاعل. بزرگ باد خدای ما، و همهٔ این صفات با حدوث فعل از او حادث شده اند» (صدوق، بی تا: ۲۲۷). در مقالات الاسلامیین ابوالحسن اشعری می خوانیم: «روافض در این که خداوندِ سبحان، عالِم، حیّ، قادر، سمیع، بصیر و الاه است اختلاف کردند و بر نُه فرقه اند. فرقهٔ نخست از ایشان زراریه اند؛ اصحاب زراره بن اعین رافضی، پندارند که خداوند نه سمیع بود، نه علیم و نه بصیر تا آن را برای خود خلق کرد و اینان تیمیه خوانده شوند و رئیسشان زراره بن اعین است» (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۶). در نگاه اول، از این عبارت شاید چنین به نظر آید که زراره و اصحابش قائل به مخلوق و

ص: ۲۵

حادث بودن همهٔ صفات الاهی اند، اما با دقت بیش تر در «فرقه»های دیگری که اشعری برمی شمرد، روشن می شود که زراره فقط سه صفت سمیع، علیم و بصیر را مخلوق و حادث می دانسته است (البته در صورت صحت اصل گزارش)، چون گروه سوم در تقسیم اشعری، «قادر، سمیع و بصیر» را حادث می شمرند و گروه چهارم صفت «حیّ» را و گروه پنجم صفت «عالِم» را (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۶ ۳۸). پس اختلاف این گروه ها نه در اصل حادث بودن برخی صفات خداوند، که در تعیین این صفات حادث و چگونگی آن ها دربارهٔ ذات باری تعالی است. به برداشت احتمالی دیگری نیز از نظر منسوب به زراره در این گزارش خواهیم پرداخت.

حدود یک قرن بعدتر، عبدالقاهر بغدادی که بنای خود را، به طور اخص در کتاب الفرق بین الفرق، بر نوعی بدعت در شیوهٔ تبیین آرای کلامی نهاد که می توان آن را فاصله گرفتن از طرح بی طرفانهٔ عقاید نامید (جابری زاده، ۱۳۸۳: ۳۶۴)، در آثار خود گویا دچار همان اشتباهی شده که در نگاه اول از گزارش اشعری به نظر می آید: «[زراریه] پیروان زراره بن اعینند... و بدعت منسوب به او آن است که خداوند نه حیّ بود، نه قادر، نه سمیع، نه بصیر، نه عالِم و نه مرید تا این که برای خود حیات، قدرت، علم، اراده، سمع و بصر آفرید و پس از آن که این صفات را برای خویش خلق کرد، حیّ، قادر، عالِم، مرید، سمیع و بصیر شد و بر طریقت این گمراه بود که قدریان بصره از حدوث کلام خداوند سخن گفتند و کرامیه از حدوث قول، اراده و ادراک الاهی» (بغدادی، ۱۹۹۵: ۸۰، ۲۳۰، ۳۳۵). جالب توجه است که در این گزارش، اصل قول به حدوث صفات به زراره منسوب شده و ادعا شده دیگرانی هم چون کرامیه و معتزلهٔ بصره، اعتقاد به حدوث برخی صفات را از او گرفته اند. بغدادی در کتاب دیگرش اصول الدین، با تفصیل بیش تری عقیدهٔ زراره را بیان کرده است. او در این کتاب گزارش کرده که زراره صفات قدرت (بغدادی، ۱۹۲۸: ۹۳)، علم (بغدادی، ۱۹۲۸: ۹۵)، سمع (بغدادی، ۱۹۲۸: ۹۶) و حیات (بغدادی، ۱۹۲۸: ۱۰۵) را حادث می داند، با افزایش این نکته که در باب قدرتِ خداوند مدعی است که زراره می گوید صفتِ قدرت نسبت به هر مقدور یک بار برای خداوند حادث می شود (بغدادی، ۱۹۲۸: ۹۳)؛ به عبارت دیگر، برای هر مقدوری یک بار صفت قدرت برای خداوند حدوث می یابد.

روشن است که گزارش اشعری را بعدها پیروانش گسترش و به همهٔ صفات الاهی تعمیم داده اند. آنچه در گزارش های بعدیِ نویسندگان ملل و نحل آمده، همان تعمیمی است که در گزارش بغدادی می بینیم (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۷۵ق، ۱: ۱۶۵؛ ابن جوزی، بی تا: ۸۵؛ سمعانی، ۱۹۹۸، ۳: ۱۴۴؛ ایجی، ۱۹۹۷، ۳: ۶۸۳؛ صفدی، ۲۰۰۰، ۱۴: ۱۳۰).

ص: ۲۶

در توضیح عقیده ای که در مقالات الاسلامیین به زراره نسبت داده شده، باید گفت منظور زراره، در صورت صحت گزارش مزبور، آن است که سمع، بصر و علم به متعلَق/ موضوعی (subject) نیاز دارند که در نبود آن متعلق/ موضوع، سمع، بصر و علم معنا ندارد؛ یعنی سمیع باید شنوندهٔ چیزی باشد، علیم باید عالم به چیزی باشد و بصیر باید بینندهٔ چیزی باشد و چون آن چیز (متعلَق/ موضوع) امر دیگری است، لامحاله مخلوق خداوند و حادث است و به این ترتیب سمع، بصر و علم هم حادث می شوند. از گزارش مفصل ابوالحسن اشعری در این باره روشن می شود که این نظرِ غالب متکلمان شیعه و معتزلی بوده است (اشعری، ۲۰۰۵: ۴۸۳ ۵۰۵). باید به این نکته توجه داشت که ما در مرحله ای از اندیشهٔ اسلامی بحث می کنیم که بسیاری از اصطلاحات هنوز مطرح نشده و هنوز مفاهیم فلسفی ای هم چون قوه و فعل و ملکه و عدم ملکه و مفاهیم کلامی ای هم چون صفت ذات و صفت فعل به میان نیامده است. مفاهیم فلسفی ای که برشمردیم، مربوط به فلسفهٔ یونانی است که پس از نهضت ترجمه وارد فضای فکری مسلمانان شده است. این خود معیاری است برای تاریخ گذاری روایات، از جمله خطبهٔ نخست نهج البلاغه که در آن این مفاهیم به کار رفته است (رضی، ۱۳۸۷ق: ۳۹۴۰) و محتمل تر آن است که متعلق به امام رضا باشد، چنان که در برخی منابع حدیثی نیز از آن حضرت روایت شده است (صدوق، ۱۹۸۴، ۱: ۱۳۵؛ صدوق، بی تا: ۳۴ ۴۱؛ مفید، ۱۴۱۴ق: ۲۵۳ ۲۵۸). تمایز متکلمان میان صفت ذات و صفت فعل را نیز، به گزارش خود اشعری، اول بار تنی چند از معتزلیان بصره و گروهی از بغدادیان و ابویعقوب شَحّام، شاگرد ابوهذیل علاف، (ر.ک: ذهبی، ۱۹۸۲، ۱۰: ۵۵۲) مطرح کردند (ر.ک: اشعری، ۲۰۰۵: ۵۰۵).

اگر این تحلیل ما از نظر منسوب به زراره درست باشد، باید روشن کنیم که چرا زراره در میان «صفات فعل» فقط سه صفت علم، سمع و بصر را مطرح کرده است؟ وجه اشتراک این سه صفت و تمایزشان با دیگر صفات چیست؟ چرا زراره صفت «کلام» را، که کمتر از نصف قرن بعدتر بحث های فراوان برانگیخت، در این میان یاد نکرده است؟ این پرسش ها ما را متمایل به پذیرش نظر یوزف فان اس می کند که «سیاق» (context) طرح این بحث از سوی زراره را نه موضوع صفات الاهی که بحث بداء می داند. او با شاهد آوردن روایتی که زراره از یکی از صادقَین در باب بداء نقل می کند و در آن بداء، اساسِ تعبد به خداوند دانسته می شود (ر.ک: صدوق، بی تا: ۳۳۱ ۳۳۲)، موضوع محوریِ اندیشهٔ زراره را بداء می داند (فان اس، ۲۰۰۸، ۱: ۴۶۶). بر این اساس، این صفات ناظر به رابطهٔ فعل انسان با علم خداوند است؛ وقتی علم خداوند هم زمان با معلوم/ عمل انسان حادث شود، دیگر عملِ انسان از پیش تعیین نشده است و بدین

ص: ۲۷

سان بداء، قانون و اصل در طبیعت و خلقت می شود. سمع و بصر هم از سنخ علم است و تابع آن قرار می گیرد. شاید ناظر به همین دیدگاه باشد که شیخ مفید تأکید می کند که این سه صفت، یک معنا دارند (مفید، ۱۳۸۲: ۱۳).

البته نظر زراره در باب صفات را به لحاظ دیگری نیز می توان بررسی کرد. در گزارش پیش گفتهٔ اشعری آمده که زراره می گفت خداوند متصف به این صفات نیست تا این که آن ها را «برای خود خلق کند» (حتی خلق ذلک لنفسه) (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۸). این نظر تفاوت آشکاری دارد با نظر دیگران، از جمله مؤمن الطاق، که می گویند خداوند فقط آن گاه متصف به صفتی می شود که متعلَق آن صفت را خلق کند (ر.ک: موسوی خلخالی، همان، ۱۲۸)؛ یعنی به نظر کسانی غیر از زراره، وقتی می توانیم به خداوند بگوییم «عالِم» که معلوم را خلق کرده باشد و حدوث صفات به اعتبار حدوث متعلَق آن هاست، نه به اعتبار آن که صفات پس از ذات خداوند خلق شده اند، چنان که زراره می گوید. زراره در روایتی که از امام صادق نقل کرده، هر «شیئی» جز خداوند را مخلوق می داند (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۸۲). شاید با کنار هم نهادن آن گزارش اشعری، بر فرض صحت، در کنار این روایت، بتوان چنین برداشت کرد که زراره صفات خداوند را «شیئی» غیر از ذات می داند و برای همین آن را مخلوق می شمرد (ر.ک: پاکتچی، ۱۳۷۷: ۶۲۵). اگر این برداشت صحیح باشد، سه صفتی که در گزارش اشعری آمده، از باب نمونه است و نظر زراره به همهٔ صفات الاهی مربوط می شود. اما شاید بتوان این را خلاف سیاق سخن اشعری و سیاههٔ عقایدی دانست که در این باب مطرح کرده است و به نظر می آید که برداشت نخست از نظری که اشعری به زراره نسبت داده، قابل دفاع تر باشد.

مومن الطاق

دیگر متکلم مهمّ امامی در این دوره، ابوجعفر محمد بن علی بن نعمان احول، ملقب به شاه طاق یا صاحب الطاق یا شیطان الطاق یا مؤمن الطاق (صفدی، ۲۰۰۰، ۴: ۷۸) است. دربارهٔ لقب او، باید گفت که در منابع اهل سنت همه جا از او به «شیطان الطاق» یاد می شود (ر.ک: خطیب بغدادی، ۱۹۹۷، ۱۳: ۴۱۱؛ ابن حجر، ۱۹۷۱، ۲: ۱۵۹ و ۵: ۳۰۰). واژهٔ «الطاق» مربوط به محل کارش در کوی «طاق المحامل» در بازار کوفه بوده است (نجاشی، ۱۴۲۴ق: ۳۲۵، ش۸۸۶؛ ابن حجر، ۱۹۷۱، ۵: ۳۰۰؛ ابن ندیم، بی تا: ۲۲۴، پ۴). بر اساس نسخه ای از الفهرست ابن ندیم، «عامه او را به شیطان الطاق می شناسند و خاصه به مؤمن الطاق و پیروانش (شیعته) به شاه الطاق» (ابن ندیم، بی تا: ۲۲۴، پ۴). از وجهِ نامیده شدن او به شیطان الطاق (ر.ک: نجاشی،

ص: ۲۸

۱۴۲۴ق: ۳۲۵، ش۸۸۶؛ طوسی، ۲۰۰۹: ۲۰۴، ح۳۲۴؛ ابن حجر، ۱۹۷۱، ۵: ۳۰۰؛ ابن ندیم، بی تا: ۲۲۴، پ۴) روشن می شود که واژهٔ «شیطان» اشاره به زیرکی و هشیاری او بوده است (Modarresi, ۲۰۰۳, ۱: ۳۳۹)؛ صفاتی که در مناظرات کلامی نیز به آن ها شناخته می شد. به گفتهٔ منابع، هشام بن حکم آن گاه که شنید مخالفان، او را شیطان الطاق می خوانند، وی را مؤمن الطاق نامید (ابن حجر، ۱۹۷۱، ۵: ۳۰۰).

به گزارش ابوالحسن اشعری، مؤمن الطاق در باب صفتِ علم خداوند معتقد بود که «خداوند به خودی خود (فی نفسه) عالم است و جاهل نیست، اما علم او به اشیا آن گاه است که آن شیء را مقدر سازد و اراده کند و پیش از آن محال است به آن شیء علم داشته باشد؛ نه چون او عالم نیست، بلکه چون شیء پیش از اراده و تقدیر الاهی، شیء نیست و تثبیت شیء با تقدیر الاهی است» (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۷). همین عبارت عیناً در جای دیگری از همان کتاب (اشعری، ۲۰۰۵: ۴۹۳) تکرار شده، با این تفاوت که در پایان عبارت به جای «تثبیت شیء با تقدیر الاهی است» (یثبته بالتقدیر) آمده: «انشاء شیء با تقدیر الاهی است» (ینشئه بالتقدیر). با توجه به شباهت ظاهری دو کلمه، بعید نیست که مصحح کتاب یک کلمه را دو جور خوانده باشد. اشعری در جایی دیگر، پس از بازگویی این عبارات می افزاید که تقدیر از نظر او «همان اراده است؛ پس اگر ارادهٔ خداوند به چیزی تعلق گرفت، به آن علم یافته و اگر تعلق نگرفت، به آن علم هم نمی یابد. و معنای اراده در نظر آنان نوعی تحرک است؛ اگر آن تحرک از او (= خداوند) سر زد، به شیء علم یافته، وگرنه نمی توان گفت که او به آن شیء علم دارد و پنداشته اند که خداوند به علم به چیزی که وجود نداشته باشد، متصف نمی شود» (اشعری، ۲۰۰۵: ۲۲۰). اشعری این را عقیدهٔ «اصحاب شیطان الطاق» (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۷) یا «شیطان الطاق و بسیاری از روافض» (اشعری، ۲۰۰۵: ۴۹۳) می شمرد. فرقه نگاران بعدی نیز تقریباً عین عبارات اشعری را بازگفته اند (بغدادی، ۱۹۹۵: ۷۱؛ شهرستانی، ۱۳۷۵ق، ۱: ۱۶۶ ۱۶۷).

پیش تر اشاره کردیم که این مرحله از تاریخ اندیشهٔ اسلامی، مرحلهٔ فقر اصطلاحات فنی و کارشناسانه است و هنوز برای مفاهیمی مثل قوه و فعل و صفت ذات و صفت فعل و... اصطلاحاتی وضع نشده و این مفاهیم به صورت خام و صورت بندی نشده در اندیشه های صاحبان اندیشه در این دوره یافت می شود. با وجود این، نظر منسوب به مؤمن الطاق در این باره از دقیق ترین عبارات است. او اجمالاً متوجه شده که تا وقتی متعلَق علم فعلیت نیافته باشد،

عالم بودن به آن معنا ندارد، اما در عین حال، به این نکته آگاه بوده که نمی توان خداوند را در هیچ حالی از احوال جاهل دانست. در نتیجه، قائل به دو مرتبه از علم الاهی شده: مرتبهٔ علم

ص: ۲۹

فی نفسه/ «ذاتی» خداونـد، که صـفت عالِم در خـدا به آن مربوط می شود و خداونـد در این مرتبه «بالقوه» به امور علم دارد؛ و مرتبهٔ «علـم فعلی» کـه در آن خداونـد «بالفعـل» بـه اموری کـه «فعلیـت» یـافته انـد علم دارد. همـهٔ اصـطلاحاتی که در گیـومه آورده ایم، اصـطلاحاتی است که پس از دوران مورد بحث ما پیـدا شده اند و به مدد همین اصـطلاحات و تمایزات است که می توانیم آنچه را آنان به دشواری بیان کرده اند، به آسانی توضیح دهیم.

البته اگر تحلیـل دوم از نظر زراره پـذیرفته شود، در آن صورت تفـاوت میـان این دو دیـدگاه بسـیار مهم است. در نگـاه زراره، طبق تحلیل دوم، خداونـد پس از خلق شـیء، علم به آن را نیز برای خود خلق می کنـد. اما در دیـدگاه مؤمن الطاق، خداوند پس از خلق شیء عالم به آن می شود و علم به معلوم در او حدوث پیدا می کند.

هشام بن سالم جوالیقی

جـدا از این، عقیدهٔ اصـلی ای که مؤمن الطاق در کنار هشام بن سالم جوالیقی همه جا به آن شـناخته شده بود، عقیده به تشبیه است. «تشبیه» اصـطلاحی کلامی به معنای شبیه دانسـتن ذات یا صـفات یا افعال خداوند به ذات یا صفات یا افعال انسانی است (ولادوست، ۱۳۸۷: ۳۴۱). به گزارش ابوالحسن اشـعری، هشـام بن سـالم معتقـد بود خداونـد «بر صورت انسـان است، بی آن که گوشت و خون داشـته باشـد و گوید که او نوری ساطع است که از سپیدی می درخشد و مانند انسان حواس پنج گانه دارد و او را دست و پا و بینی و گوش و چشم و دهان است؛ و آنچه با آن می شنود، غیر از آن چیزی است که با آن می بیند و به همین ترتیب دیگر حواسش هم متفاوت است» (اشـعری، ۲۰۰۵: ۳۴، ۲۳۹). بغـدادی نیز عین عبـارات اشـعری را می آورد و در انتهـا می افزایـد که به نظر هشـام بن سالم، «[خداوند] نیمهٔ بالایی اش توخالی (مُجَوّف) و نیمهٔ پایینی اش توپُر (مصـمت (یا صمد؛ ر.ک: کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۰۱؛ صدوق، بی تا، ۱۱۴؛ نیز: اشـعری، ۲۰۰۵: ۲۰۹)) است» (بغـدادی، ۱۹۹۵، ۶۹؛ بغدادی، ۱۹۲۸: ۷۴). شهرسـتانی نیز همین عبارات بغـدادی را بازگفته است (شهرستانی، ۱۳۷۵ق، ۱: ۱۶۵). این افزودهٔ بغدادی که در گزارش های بعدی نیز تکرار شده، علاوه بر تشبیه، عقیده به تجسیم را هم ثابت می کند. چنین مضـمونی در روایات شیعه نیز دیده می شود (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۰۲؛ صدوق، بی تا: ۱۱۳ ۱۱۴). مادلونگ این افزوده را «بی تردید تحریفی مغرضانه» می خواند و نشان می دهد این عقیده را اشـعری (ر.ک: اشـعری، ۲۰۰۵: ۱۳۵، ۲۰۹) به داوود جواربی، از بزرگـان اهـل تجسـیم، نسـبت داده است (مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۷۷، پ۱؛ فـان اس، ۲۰۰۸، ۱: ۴۹۰). شاهد دیگر بر

ص: ۳۰

بی اساس بودن ادعای عقیده به تجسیم در هشام بن سالم و اصحابش آن است که، چنان که خواهیم دید، در سرتاسر روایات شیعه در این باب، هشام بن سالم تشبیهی و هشام بن حکم تجسیمی خوانده شده و همه جا تأکید شده که این دو در برابر هم بوده اند.

هشام بن سالم در منابع معتزلی نیز از مشبهه دانسته شده است. ابوالحسین خیاط می نویسد که «هشام بن سالم و شیطان الطاق» کسی مثل خویش را می پرستیدند (خیاط، ۱۹۹۳: ۵۸). ابن ابی الحدید نیز نسبتی مشابه را تکرار کرده است و تأکید کرده که هشام خداوند را «بر صورت» (علی صوره) انسان می دانست و در عین حال منکر تجسیم بود؛ و البته چنین باوری را تناقض گویی می شمرد (ابن ابی الحدید، ۱۹۵۹، ۳: ۲۲۵).

ابوحیان توحیدی نیز داستانی نقل می کند که از آن می توان دریافت که اعتقاد به مشبهی بودن هشام بن سالم به داستان های عامیانه نیز راه یافته است (ر.ک: توحیدی، ۱۹۹۲: ۲۳۳ ۲۳۴).

چنان که گفتیم، در روایات امامیه نیز همه جا هشام بن سالم قائل به صورت دانسته شده است (صدوق، بی تا، باب ۶). در این روایات می خوانیم که مبنای چنین عقیده ای، آیات و روایات مربوط به معراج پیامبر اکرم(ص) بوده یا مربوط به آن دانسته می شده است و در آن ها آمده که پیامبر(ص) خداوند را «رؤیت» کرد (قمی، ۱۳۸۷ق، ۱: ۱۹). علی بن ابراهیم قمی، که از محدثان بزرگ امامیه است، حدود یک قرن و نیم بعدتر، هم چنان از امکان رؤیت خداوند دفاع می کند و برای آن استدلال می آورد. استدلال اصلی او در این باره، آیه ای است که می فرماید: «أَفَتُمارونَهُ عَلی ما یَری * و لَقَد رَآهُ نَزلَهً أخری * عندَ سِدرهِ المُنتَهی» (نجم: ۱۲۱۴) [آیا با او دربارهٔ آنچه دیده است مجادله می کنید؟ و به راستی که بار دیگر هم او را دیده بود؛ در نزدیکی سدره المنتهی] (قمی، ۱۳۸۷ق، ۱: ۱۹). علی بن ابراهیم در ادامهٔ این استدلال خود روایتی می آورد که نشان می دهد مخالفان هشام بن حکم، یعنی اصحاب هشام بن سالم، با استناد به روایتی که می گوید رسول خدا(ص) خداوند را در هیئت یک جوان دید، قائل به صورت برای خداوند بوده اند. خود هشام بن حکم نیز استدلالی دربارهٔ ناممکن بودن رؤیت خداوند دارد (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۹۹ ۱۰۰؛ مقایسه کنید با گزارشی منسوب به طبری دربارهٔ این عقیدهٔ هشام بن حکم در: انصاری، ۱۳۹۰: ۲۶۷). این نکته وقتی روشن تر می شود که بدانیم هشام بن سالم جوالیقی به گزارش نجاشی، کتابی دربارهٔ معراج داشته است (نجاشی، ۱۴۲۴ق: ۴۳۴، ش۱۱۶۵). اگر این کتاب همان روایت بلندی باشد که در تفسیر علی بن ابراهیم قمی (ر.ک: قمی، ۱۳۸۷ق، ۲: ۳ ۱۲)، که از ادامه دهندگان جریان کلامی هشام بن سالم بود، می توان یافت

ص: ۳۱

(ر.ک: Modarresi, ۲۰۰۳, ۱: ۲۷۱)، چنین تصوراتی در آن دیـده می شود. در این روایت، وقتی پیـامبر اکرم(ص) پس از عبور از سـدره المنتهی، به حضور خداونـد می رسـد نوری شدیـد از ورای حجاب ها (حُجُب) می بیند و می شـنود که اگر این حجاب ها نبودند، نور عرش از همه چیز می گذشت (هَتَک) (قمی، ۱۳۸۷ق، ۲: ۱۱).

با بررسـی روایات شیعه در باب رؤیت روشن می شود که عقیدهٔ امکان رؤیت خداوند و لازمهٔ آن، که صورت داشتن خداوند متعال است، دست کم در کوفه رواج داشـته است. در چند روایت، اصـحاب امامان از آنان دربارهٔ آنچه «عامه و خاصه» دربارهٔ رؤیت نقل کرده انـد، می پرسـند (صدوق، بی تا: ۱۰۹؛ دربـارهٔ این تصورات در میان اهل سـنت، ر.ک: جولدتسـیهر، ۱۹۵۹: ۱۲۴ ۱۲۵). همین روایـات تأکیـد می کننـد که این بـاور نتیجـهٔ خطـا در فهم روایـات مربوط به رؤیت بـاطنی و قلبی است (صـدوق، بی تا، ۱۰۸ ۱۲۲؛ کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۹۵ ۹۹). این وضـعیت باعث شـده بود که امامان شـیعه برخی روایات مربوط به این باب را برای یاران خاص خود بگوینـد و آنان را از نقل این سـخنان برای عموم مردم برحـذر دارند (صدوق، بی تا: ۱۱۷). اجتناب از نقل چنین روایاتی بعـدتر هم میان محدثان بزرگ شـیعه ادامه یافت، چنان که شـیخ صدوق در کتاب التوحید تأکید می کند که روایات در این باب بسیار است، امـا از ترس آن که مبـادا جـاهلی از آن تشبیهْ برداشت کنـد، آن هـا را نقـل نمی کنـد (صـدوق، بی تا: ۱۱۹ ۱۲۰). البته از همـهٔ این روایات و نیز از سـخنان شـیخ صـدوق روشن می شود که شـیعیان از استعمال واژهٔ «رؤیت» برای مشاهـدهٔ قلبی خداونـد، که کاربرد قرآنی نیز دارد (نجم: ۱۱، ۱۳؛ تکویر: ۲۳)، ابایی نداشته اند (ر.ک: قمی، ۱۳۸۷ق، ۱: ۲۰)، برخلاف معتزله که لفظ «رؤیت» را هم تأویل می کرده و به معنای معرفت می گرفته اند (ر.ک: اشعری، ۲۰۰۵: ۱۵۷).

امام هادی در روایـتی اسـتدلال می آورد که لازمـهٔ پـذیرش رؤیت خداونـد، اعتقـاد به تشبیه است (صـدوق، بی تـا، ۱۱۷؛ کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۹۷)؛ عقیده ای که دست کم از نظر شـیعیان، هشام بن سالم در چارچوب آن اسـتدلال می کرد. در روایتی که پیش تر نیز به آن اشـاره کردیم، تصـریح شـده که مبنـای عقیـدهٔ هشام بن سالم، مؤمن الطاق و علی بن اسـماعیل میثمی آن بوده که در روایات آمده که پیامبر(ص) خداوند را در هیئتی جوانی سی ساله و نیک منظر (الموَفِق) دیده است (صدوق، بی تا، ۱۱۳ و ۹۷). این آشکارا نشان می دهد که مبنای نظریهٔ هشام بن سالم در این باره چه بوده است.

لازم است به این نکته توجه کنیم که عبارتِ «خلق الله آدم علی صورته»، آشـکارا گزاره ای یهودی و بازگویی عبارتی از عهـد عتیق است (کتاب مقدس توراه، آفرینش، ۱: ۲۷؛ عهد عتیق،

ص: ۳۲

آفرینش، ۱: ۲۷). این عبارت در روایات اهل سنت بازتاب یافته است (بخاری، ۱۴۰۱ق، ۷: ۱۲۵؛ مسلم نیشابوری، بی تا، ۸: ۳۲) و هم شیعیان (صدوق، ۱۹۸۴، ۱: ۱۱۰) و هم اهل سنت (ر.ک: ابن قتیبه، بی تا: ۲۰۴ ۲۰۵؛ ابن حجر، بی تا، ۵: ۱۳۳؛ بغدادی، ۱۹۲۸: ۷۶) بعدتر برای آن توضیحاتی ارائه کرده اند؛ از جمله، آنچه از امام رضا نقل شده که فرمود: آغاز این حدیث حذف شده. اصل داستان این است که پیامبر(ص) در مسیری گذر می کرد و دو نفر را دید که به یک دیگر دشنام می دهند و یکی به دیگر گفت: «زشت باد صورتت و صورت آن کس که شبیه توست!» پیامبر(ص) به وی فرمود: «به برادر خود چنین مگو که خداوند آدم را بر صورتش خلق کرده است» (صدوق، ۱۹۸۴، ۱: ۱۱۰). ایدهٔ نور دانستن خدا در میان غالیان کوفه نیز رواج بسیار داشته است (اشعری، ۲۰۰۵: ۷). این موضوع باعث می شود مانند برخی از دیگر پژوهش گران این گونه عقاید هشام بن سالم را که به روشنی مستقل از آموزه های اهل بیت(ع) مطرح شده، متأثر از فضای فکری رایج در کوفه (فان اس، ۲۰۰۸، ۱: ۴۸۸) یا اندیشه های حدیثی اهل سنت (الجعفری، ۱۴۱۳ق: ۲۰۱ ۲۰۲) بدانیم؛ و مگر کسی می تواند خارج از فضای فکری پیرامونی اش بیندیشد؟

همین عقیده در برخی آثار متأخرتر فرقه نگاری به مؤمن الطاق نسبت داده شده است. در مقالات الاسلامیین، چنین نسبتی دیده نمی شود، اما در کتابی قدیم تر، الانتصار نوشتهٔ ابوالحسین خیاط معتزلی، هشام بن سالم و مؤمن الطاق هردو معتقد به تشبیه دانسته شده اند (خیاط، ۱۹۹۳: ۵۸). شهرستانی نیز در کتاب خود همین عقیده را به او نسبت داده است (شهرستانی، ۱۳۷۵ق، ۱: ۱۶۷) و منابع بعدی نیز عبارات او را تکرار کرده اند (ر.ک: ایجی، ۱۹۹۷، ۳: ۶۷۳ و ۳: ۶۸۳؛ صفدی، ۲۰۰۰، ۴: ۷۸). هم چنین ابن ابی الحدید در شرح خود بر نهج البلاغه (۳: ۲۲۴) همین موضوع را تکرار کرده است. شهرستانی پس از گزارش این عقیده، تأکید می کند که مؤمن الطاق این عقیده را در چارچوب توجیه روایتِ «إن الله خلق آدم علی صورته» مطرح کرده است. اگر این سخن درست باشد، روشن می شود که مؤمن الطاق، و احتمالاً مانند او هشام بن سالم، در پی توجیه این روایت به دور از التزام به تجسیم بود ه است. به عبارتی، او می خواست نشان دهد که «بر صورتِ خداوند» بودن انسان به چه ترتیب است؛ در مقام نظر این حالت یا باید جسمانی فرض شود؛ یعنی انسان به لحاظ جسمی «بر صورت» خداوند باشد یا به معنایی مجرد و روحانی فرض شود. طبیعی است که مؤمن الطاق نمی خواست حالت جسمانی را بپذیرد و چون در زبان فنی آن دوره هنوز اصطلاح «مجرد» پیدا نشده بود، ناگزیر از واژهٔ «نور» استفاده کرده است. خدا «نوری بر صورت انسانی ربانی است بی آن که جسم

ص: ۳۳

باشد» (شهرستانی، ۱۳۷۵ق، ۱: ۱۶۷)؛ یعنی خداونـد چیزی غیر جسم است. غیر جسم یعنی موجـود مجرد. امـا مؤمن الطـاق در نبود اصـطلاح مجرد، در برابرِ مـاده، «نـور» را بـه کـار برده است که اسـتعمال صـریح قرآنی دربـارهٔ خداونـد دارد: «الله نـور السـماوات و الارض» (نور: ۳۵) و نوعی تجرد و غیرمادیت را در خود دارد. شهرسـتانی می افزایـد که مقاتل بن سـلیمان، مفسـر و محدث بزرگ قرن سوم، و داوود جواربی، متکلم تجسیمی، نیز همین عقیده را داشتند (شهرستانی، ۱۳۷۵ق، ۱: ۱۶۷؛ نیز ر.ک: اشعری، ۲۰۰۵: ۱۵۲ ۱۵۳). از دیگر محدثان اهل سـنت که چنین عقایدی به آنان منسوب شده می توان از این افراد یاد کرد: نوح بن ابی مریم، محدث و شاگرد ابوحنیفه که مقاتل بن سلیمان همسرِ مادرش بود (ر.ک: ابن حجر، ۱۹۸۴، ۱۰: ۲۷۹ ۲۸۵)، نُعیم بن حمّاد اعور خزاعی و معاذ بن معاذ عنبری، محدثان بزرگی که روایاتشان در صحاح اهل سنت نیز نقل شده است (ر.ک: ابن ابی الحدید، ۱۹۵۹، ۳: ۲۲۴).

هشام بن حکم

وقتی به هشام بن حکم، بزرگ ترین متکلم شـیعی در این دوره می رسـیم، موضوع از این نیز پیچیده تر می شود. مشـهورترین نظریه ای که هشام بن حکم بدان شناخته شده، نظریهٔ «جسم لا کالاجسام» است که اتهام تجسیمی بودن هشام بن حکم از آن نشئت گرفته است. البته این نظریه به دیگر متکلمـان جهـان اسـلام، از جمله محمـد بن کرّام و پیروان او نیز منسوب است (ذهبی، ۱۹۸۲، ۱: ۵۲۴؛ ذهبی، ۱۹۶۳، ۴: ۲۱). انتسـاب ایـن نظریه به هشـام بن حکم را هم در متـون شـیعیان می تـوان دیـد (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۰۶؛ صدوق، ۱۹۸۴، ۱: ۹۷ ۱۰۴؛ طوسی، ۲۰۰۹: ۲۹۷، ش۵۰۳) هم در متون اهل سـنت (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۱ ۳۳؛ ابن ابی الحدید، ۱۹۵۹، ۳: ۲۲۳، ۲۲۸) و این موضوع از قـدیم بحث هـای بسـیاری را به میـان کشـیده است. این جـا نخست به تبیین نظر هشام می پردازیم و سپس تلاش هایی را که برای توجیه این نظر مطرح شده است، به اجمال بررسی می کنیم.

پیش از هر چیز، برای چندمین بار باید تأکید کنیم که بحث ما در دورهٔ تاریخی ای است که اصطلاحات فلسفی و تمایز میان مفاهیم هنوز مطرح نشـده و زبـان عربی از زبـان علمی و فنی، دست کم در حوزهٔ علوم عقلی، فاصـلهٔ بسـیار دارد. در چنین شـرایطی، طبیعی است که متکلمی ماننـد هشـام بن حکم که آرای گونـاگون و منحصـر به فردی در حوزه هـای گونـاگون کلامی، جهان شـناختی و انسان شـناختی مطرح کرده (ر.ک: اسـعدی، ۱۳۸۸: ۵۷ ۲۴۹؛ فـان اس، ۲۰۰۸، ۱: ۴۹۳ ۵۳۱)، که برخی از آن هـا، ماننـد اعتقـاد به ترکیب انسان از روح و جسم و نسبت دادن

ص: ۳۴

ادراك به روح، برای نخستین بـار در جهان اسـلام مطرح شـده است (اشـعری، ۲۰۰۵: ۶۰ ۶۱؛ ۳۲۹ ۳۳۳)، ناچار شود در بسـیاری از مسائل، اصـطلاحات تازه ای وضع و جعل کند. طبیعی است که نباید انتظار داشـته باشـیم این اصطلاحات دقیق باشند. نیز اگر بعدتر، اصطلاحات دقیق تری وضع شد و در زبان عربی جا افتاد، نباید بر هشام بن حکم خرده گرفت که چرا از آن ها استفاده نکرده است. و در این میان نباید دچار «روان پریشی تاریخی» (anachronism) شویم. پیش تر در بررسی عقیده به جسمانیت افعال در عقاید هشام بن سالم و مؤمن الطاق این نکته روشن شـد که «جسم» در آن زمان معنایی عام تر از آن چیزی داشـته که بعدتر، از آن فهمیده می شده است. به گزارش اشعری، هشام خود صریحاً جسم را به معنای موجود می گرفته و می گفته: «وقتی می گویم جسم، منظورم «موجود» و شـیء و [امر] قائم بنفسه است» (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۰۴؛ نیز ر.ك: پینیس، ۱۹۴۶: ۱۳۴، ۱۴۰ ۱۴۶). از این عبارت به روشنی می توان دریـافت که دست کم از نظر هشـام بن حکم، «جسم» و «شـیء» یـک معنا داشـته انـد (اشـعری، ۲۰۰۵: ۳۵۸). و بـدین معنا، عبارات «خداوند جسم است» با «خداوند شیء است» از نظر هشام تفاوتی نداشته است؛ اما دربارهٔ کلمهٔ «موجود» که در عبارت هشام آمـده، اگر این عبارت عین عبارت خود او باشد و نه نقل به مضـمون اشـعری، باید دانست که این کلمه در معنای اصـطلاحی اش به کار نرفته است. می دانیم که اصـطلاحات «وجود» و «موجود» اصـطلاحاتی فلسـفی اند که در دورهٔ ترجمه برای اصطلاح یونانی OV در آثار ارسطو وضع شدنـد و در این مرحله صـرفاً به معنای لفظی خود به کار می رفته انـد: اسم مفعول از مصـدر «وجد» (یافتن) به معنای «یافته» یا «یافت شده». تحقیقات معاصـر نشان می دهد، معادل دیگر برای این اصطلاح یونانی «الهویه» بود که کندی، نخستین فیلسوف رسـمی در جهـان اسـلام، آن را برای معنای دیگری به کار گرفت (ر.ك: افنان، ۱۳۸۹: ۲۰۱ ۲۰۲). پیش تر به این موضـوع اشاره کردیم که این خود مبنای روشنی برای تاریخ گذاری روایات می تواند باشد.

به گفتـهٔ یونس بن ظبیـان، از یـاران مفضـل بن عمر و از متهمـان به غلو، اسـتدلال هشـام بن حکم در این باره، این گونه بوده که هر چیزی یا جسم است یا فعل جسم. و صانع/ خداونـد نمی تواند فعل جسم باشد؛ پس جسم است (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۰۶؛ صدوق، بی تا: ۹۹). این اسـتدلال بـا نظر منسوب به هشـام که اعراض را قبول نـداشت و از نظرش همه چیز جسم بود (اشـعری، ۲۰۰۵: ۳۴۴؛ ابن حزم، ۱۳۲۱ق، ۵: ۶۶) هماهنگ است. شایـد بتوان ادعا کرد که نطفـهٔ اولیـهٔ این اسـتدلال در نظر جهم بن صـفوان، از سـران مرجئهٔ جبریه، نهفته است که حرکت را جسم می دانست؛ با این استدلال که محال است حرکت «غیر جسم» باشد، زیرا «غیر جسم»

ص: ۳۵

خداست (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۴۶). در گزارش های امامیه آمده که هشام، پیش از آشنایی با امام صادق، گرایش جهمی داشته است (طوسی، ۲۰۰۹: ۲۷۰، ش۴۷۶). اگر این ادعای ما درست باشد، بدان معناست که تنها تفاوت هشام بن حکم، با استادش جهم، آن است که هشام ابایی از استعمال لفظ «جسم» برای خداوند نداشته است. با این همه، جای تردید در اصل این گزارش هست، زیرا یونس بن ظبیان، از چهره های شاخص جریان مفضل بن عمر و متهمان به غلو بود که از اصلی ترین شاخصه هاشان دشمنی با هشام بن حکم است (طوسی، ۲۰۰۹: ۵۳۹ و ۱۰۳۳).

اما گزارش دیگری، این بار از هشام الحناط، یک راوی ناشناخته از امام رضا (ر.ک: خوئی، ۱۴۱۳ق، ۱۲: ۳۶)، احتمالاً دقیق تر، استدلال هشام بن حکم را طور دیگری مطرح می کند. بر اساس این روایت، هشام «اثبات وجود یک شیء» را برابر با جسم بودن آن می دانسته است. بدین ترتیب، خداوند «جسم است، اما نه مانند دیگر اجسام؛ و شیء است، اما نه مانند دیگر اشیا» (طوسی، ۲۰۰۹: ۲۹۷، ش۵۰۳). این گزارش، به روشنی مؤید این معناست که از نظر هشام، گزارهٔ «الف جسم است» به همان معنای «الف موجود است» بوده است.

از آنچه گذشت روشن می شود که اصطلاح های «جسم» و «شیء» هردو به یک معنا و هردو به معادل اصطلاح دیگری که بعدتر رواج یافت، یعنی «موجود» به کار رفته اند. تقریباً از همهٔ گزارش های موجود دربارهٔ آن دوره می شود دریافت که «شیء» به معنای «موجود» بوده است و در روایات شیعه نیز استعمال «شیء» برای خداوند بلامانع دانسته شده است (صدوق، بی تا: ۱۰۴ ۱۰۷؛ نیز ر.ک: الحسینی، ۱۴۱۰ق: ۲۴ ۲۷)، بلکه در روایتی منسوب به امام رضا، نفی شیئیت خداوند، نفی وجود خداوند دانسته شده است (صدوق، بی تا: ۱۰۷). البته اهل بیت(ع) از اطلاق لفظ «جسم» بر خداوند خودداری می کردند و عبارت «شیء بخلاف الاشیاء» را در روایتی که خود هشام بن حکم از امام صادق نقل کرده است، می بینیم (صدوق، بی تا: ۱۰۴).

اما در خارج از حوزهٔ شیعیان نیز استدلال هایی دربارهٔ علت جسم خواندن خداوند، به هشام نسبت داده شده است. یکی از این استدلال ها را ابوهذیل علاف، از سران معتزله که می توان او را محور تبلیغات منفی علیه هشام بن حکم دانست (الجعفری، ۱۴۱۳ق: ۱۸۹ ۱۹۲)، نقل کرده است. به گفتهٔ ابوالهذیل، «هشام بن حکم به او گفت که پروردگارش جسم است: می رود و می آید و گاه حرکتی می کند و گاه ساکن می شود و گاه می نشیند و گاه می ایستد و طول و عرض و عمق دارد، زیرا هرچه چنین نباشد متلاشی محسوب می شود (دَخَل حدَّ التلاشی)» (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۲). همین عبارت نیز نشان می دهد، هشام بن حکم هر چیزی غیر از جسم با صفات مذکور را «متلاشی» یا همان معدوم می دانسته است و از نظر او هر چه «هست» باید این

ص: ۳۶

صفات را داشته باشد. البته اعتماد به چنین گزارشی دشوار است، زیرا هم ابوالهذیل به دشمنی با هشام شناخته شده و هم یاران و دوست دارانش دروغ های بسیار به هشام بسته اند (ر.ک: الجعفری، ۱۴۱۳ق: ۱۸۹ ۱۹۲). نکتهٔ دیگر این که چنین سخنی را نه یاران و پیروان هشام و ادامه دهندگان جریان او نقل کرده اند و نه دیگر شیعیان که قاعدتاً آثار متعدد هشام بن حکم در حلقه هایشان بوده است. احتمال تصفیهٔ عقاید هشام بن حکم از سوی شیعیان هم مطرح نیست، زیرا او دشمنان سرسختی در حلقه های شیعی داشته است.

استدلال دیگر را ابن راوندی، متکلم متهم به الحاد (ر.ک: زریاب، ۱۳۶۹؛ میرزایی، ۱۳۹۳)، به هشام بن حکم نسبت داده است. به گفتهٔ ابن راوندی، «هشام بن حکم می گفت میان خدایش با اجسامی که می بینیم، به لحاظی (من جِهه من الجهات) شباهت هست که اگر [این شباهت] نبود، [اجسامِ این جهان] بر خداوند دلالت نمی کردند» (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۴۶؛ بغدادی، ۱۹۹۵: ۶۶). اشعری پس از ذکر این دو گزارش، می افزاید که خلاف این مدعا نیز از هشام بن حکم روایت شده است. این بخش از عبارت در نسخه های کتاب مقالات الاسلامیین مخدوش است، اما شهرستانی در الملل و النحل (شهرستانی، ۱۳۷۵ق، ۱: ۱۶۴) آن را آورده است: «کعبی از او نقل کرده که خداوند جسمی است که اجزا (ابعاض) دارد و مقداری از مقدارها را می پذیرد (قدر من الاقدار)، اما شبیه هیچ یک از مخلوقات نیست و هیچ شیئی شبیه او نیست.» این جا نیز می بینیم که هشام بن حکم بر نبود هر گونه مشابهت میان خالق و مخلوق تأکید کرده است.

از همهٔ این گزارش ها و گزارش های نظیرشان می توان نتیجه گرفت که قول به «جسم لا کالاجسام»، قولی بوده که واقعاً هشام بن حکم مطرح کرده است، اما دیگر سخنان دربارهٔ تشبیه و داستان پردازی هایی که اشعری به نقل از ابوالهذیل علاف، زرقان، جاحظ و دیگران مطرح کرده است (ر.ک: اشعری، ۲۰۰۵: ۳۱ ۳۳)، همگی صرفاً الزامات دیگران بر سخنان هشام بن حکم است، نه آن که او خود چنین سخنانی را مطرح کرده باشد.

اما واکنش ها به این عقاید منسوب به هشام بن حکم را می توان سه دسته کرد:

الف) واکنش شیخ مفید که انتساب تجسیم را به هشام بن حکم می پذیرد و می افزاید که نقل شده که هشام در این قول تجدید نظر کرد (ر.ک: مفید، ۱۳۸۲: ۷۵).

ب) واکنش شریف مرتضی، متکلم بزرگ شیعی که می نویسد: «شکی نیست که این سخن نه تشبیه است [چون در آن تصریح به عدم مشابهت شده است]، نه خلاف یکی از اصول یا فروع است، بلکه اشتباهی در عبارت است که برای اثبات یا انکار آن باید به لغت مراجعه کرد» (مرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۸۳ ۸۴). و این یعنی آن که لفظ «جسم» در این عبارت، در معنایی جز

ص: ۳۷

معنای لفظی مرسومش به کار رفته است و صحت چنین استعمالی را باید با مراجعه به لغت عرب روشن کرد.

ج) واکنش ابن حزم، متکلم ظاهرگرا که می گوید: «آن کس که بگوید خداوند متعال «جسم لا کالاجسام» است مشبّه نیست، بلکه [فقط] در نام های خداونـد بدعت کرده و خداوند را به نامی خوانده که خود، خویش را بدان نخوانده است» (ابن حزم، ۱۳۲۱ق، ۲: ۲۱۰). ایـن سـخن نیز نزاع را بـه نزاعی لفظی بر سـرِ نـام هـای خداونـد، کـه بایـد تـوقیفی و منصـوص باشـد، فرومی کاهـد (ر.ک: Wolfson, ۱۹۷۶: ۱۱).

بـا وجـود این، گزینه ای دیگر دربـارۀ این که هشـام بن حکم در چه اوضـاع و احـوال و چه سـیاقی موضوع «جسم لاـ کالاجسـام» را مطرح کرده، نکته ای است که برخی اهل نظر نیز بـدان اشاره کرده اند. آن نکته این است که هشام بن حکم این نظر را از باب الزام بر معتزله مطرح کرده است. این نکته را شهرسـتانی در الملل و النحل به روشن ترین شـکل بیان کرده است: «و این هشام بن حکم را سخنـانی دوپهلو در اصول [دین] هست و نبایـد از الزامـاتی که بر معتزله گرفته غافـل شـد، که این مرد فراتر از آن چیزی است که بر خصم الزام می کند و پایین تر از آن تشبیهی که نشان می دهد. از جمله آن که علاف را الزام کرد و به او گفت: تو می گویی باری تعـالی عـالِم است به علم و علمش ذاتش است؛ پس در این که عـالم است به علم بـا محـدثات شـریک است و در این که علمش از ذاتش است با آن ها مباینت دارد؛ پس عالِم است، اما نه چون دیگر عالِمان (عالِمٌ لا کالعالِمین)؛ پس چرا نمی گویی: جسم است نه چون دیگر اجسام و صورت است نه چون دیگر صورت ها و غیره؟» (شهرسـتانی، ۱۳۷۵ق، ۱: ۱۶۵) شریف مرتضی نیز عبارتی شبیه این دارد: «اکثر اصـحاب ما گویند که آن را از باب معارضه با معتزله آورده و به آنان گفته: اگر می گویید قدیم تعالی شـیئی اسـت نه چون دیگر اشیاء (شیء لا کالاشیاء) پس بگویید: جسمی است نه چون دیگر اجسام» (مرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۸۴).

در باب حـدوث و قـدم صـفات الاهی، در برخی گزارش ها هشام بن حکم قائل به حـدوث صـفات در خداونـد دانسته شـده اسـت (اشعری، ۲۰۰۵: ۳۷؛ بغدادی، ۱۹۹۵: ۷۳). البته در این گزارش ها تأکیـد شده که هشام، صـفت خداوند را متصف به حدوث و قدم نمی داند (اشـعری، ۲۰۰۵: ۳۷). روایتی در منـابع متأخرتر شـیعی نیز این گزارش هـا را تأییـد می کنـد (قطب راونـدی، ۱۴۰۹ق، ۲: ۶۸۸). ابوالحسن اشـعری در ادامـۀ گزارش پیش گفتـۀ خود می افزایـد که هشام دربارۀ دیگر صـفات خداونـد، مانند قدرت، حیات، سمع و بصـر می گفت: این هـا صـفت خداونـد هسـتند و نه ذات اوینـد، نه غیر ذات او (لا هی الله و لا غیر الله). و ادامه می دهـد که دربارۀ این که صفات حیّ و قادر از

ص: ۳۸

نظر هشام بن حکم ازلی انـد یا حادث، اختلاف هست (اشـعری، ۲۰۰۵: ۳۸). شایـد گزارش شهرسـتانی در این باره دقیق تر باشد که می گویـد از نظر هشـام، خداونـد از ازل عالم بوده و این علم «بنفسه» است، اما علمش به اشیا بعـد از پیـدایش آن هاست و این علم جدید، نه حادث است، نه غیر خداست و نه بعض خدا، زیرا علم صـفت و صـفت توصیف نمی شود (شهرستانی، ۱۳۷۵ق، ۱: ۱۶۴). اگر ایـن گزارش صـحیح باشـد، یعنی هشـام صـفت علـم را در خداونـد ازلی می دانـد، امـا قائـل به تجـدد این علم پس از پیـدایش اشـیاست. این سـخن تقریباً همان چیزی است که اشـعری از پیروان محمد بن خلیل سـکاک، شاگرد هشام بن حکم، نقل کرده است که می گفته انـد: «علم، صـفت ذاتی خـداست و خداوند به خودی خود (فی نفسه) عالم است، اما تا وقتی چیزی نباشد، نمی توان او را عـالِم توصـیف کرد؛ پس وقتی [شـیء موجود] شـد، می گوییم به آن عـالم است. امـا تا وقتی نباشـد، نمی توان گفت به آن عالِم اسـت، زیرا شـیئی نیست و علم به [چیزی که نیست] صـحیح نیست» (اشـعری، ۲۰۰۵: ۴۹۰). می بینیم که این اسـتدلال هـا با آنچه از زراه و مؤمن الطاق نقل کردیم، تفاوت چندانی ندارد، جز این که هشام حاضـر نشده از حدوث صـفات الاهی سخن بگوید و صفت را از اساس موصوف به حدوث و قدم نمی داند (برای گزارشـی دربارهٔ عقاید هشام دربارهٔ دیگر صـفات ر.ک: اسـعدی، ۱۳۸۸: ۹۴ ۱۱۵).

روایات ائمه

اگر به روایات ائمه(ع) در این باره رجوع کنیم، می بینیم که آنان در عین این که ابزار شـناخت خداونـد و صـفات او را عقل معرفی می کنند (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۹). در برخورد با برخی متکلمان، از جمله در واکنش به نظریهٔ هشام بن سالم جوالیقی، تأکید کرده اند که مـذهب صـحیح در این بـاره همـان است که در قرآن نـازل شـده است (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۰۰ ۱۰۱؛ صـدوق، بی تا: ۱۰۱). امام صادق در گزارش هایی که دربارهٔ اختلافات متکلمان کوفه در این موضوع به وی می رسید، عامدانه و آگاهانه به ذکر نصّ آیات قرآن بسـنده می کرد (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۰۱ ۱۰۳؛ صدوق، بی تا: ۱۴۰)، اما در مقام تبیین نظر خود، تأکید می فرمود که صـفات از ازل در ذات خداونـد بوده است: «علم از ازل در ذات خداونـد بوده است، بی آن که معلومی در کار باشـد و سـمع در ذات او بوده، بی آن که مسـموعی در کـار باشـد و بصـر در ذات او بوده، بی آن که مبصَـری در کـار باشـد و قـدرت در ذات او بوده، بی آن که مقـدوری در کار باشـد و وقتی اشـیا را حادث / خلق کرد و معلوم پیـدا شد، علم او بر آن معلوم تعلق گرفت و سـمع او بر مسـموع و بصر او بر مبصَر» (صدوق، بی تا: ۱۳۹؛ کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۰۷؛ نیز ر.ک: پاکتچی، ۱۳۸۹). این مبنای

ص: ۳۹

نظریه ای است که صفت را عین ذات خداوند می داند، زیرا لازمهٔ کمال مطلق بودن خداوند آن است که صفات کمال را در ذات خود داشته باشد.

ائمه(ع) تأکید داشته اند که خداوند را نباید «جسم» خواند، اما می توان او را «شیء» خواند و این هم انسان را از تشبیه خداوند و هم از تعطیل صفات خداوند دور نگه می دارد (صدوق، بی تا: ۱۰۷) و به تعبیر امام رضا نفی «شیء بودن خداوند» نفی خداوند است (صدوق، بی تا: ۱۰۷). آنان مذهب حق را کنار گذاشتنِ هم زمان نفی صفات و تشبیه و اثبات صفات برای خداوند به دور از هر گونه تشبیه او با خلق می دانستند (صدوق، بی تا: ۱۰۷).

وقتی نگاه جزئی تر به موضوع صفات بیندازیم، می بینیم که امام صادق تأکید می کند که خداوند ذاتاً عالِم است، بی آن که معلومی در کار باشد و سمع ذات اوست، بی آن که مسموعی در کار باشد و همین تعبیر را دربارهٔ بصر و قدرت نیز به کار می برد، اما کلام را صفتی حادث می داند (صدوق، بی تا: ۱۳۹). در روایات ائمه(ع) آمده که صفات خداوند چیزی جدا از موصوف نیستند، بلکه خود ذات خداوند هستند (صدوق، بی تا: ۱۴۰)، در عین این که نباید پنداشت که این صفات مانند آنچه در بشر می بینیم، از هم جدا هستند. برخلاف انسان که بینایی او غیر از شنوایی اش است، سمع خداوند همان بصر اوست (صدوق، بی تا: ۱۴۴). در این روایات، «صفت» از «نعت» تفکیک شده است، «خداوند را صفت هایی است و نعت هایی. صفت از آنِ اوست و اسم آن بر مخلوقات جاری می شود؛ مثل سمیع، بصیر، رئوف و رحیم، اما نعت جز برای خداوند شایسته نیست؛ مانند حیٌّ لایموت، عالمٌ لاجهل فیه» (صدوق، بی تا: ۱۴۰و ۱۴۶).

نکتهٔ شایان توجه دیگر، حادث دانستن مشیت خداوند است. در روایات آمده که خداوند نخست مشیت را آفرید و سپس مخلوقات را با آن مشیت (صدوق، بی تا: ۱۴۸). بر اساس این روایات، علم خداوند غیر از مشیت و ارادهٔ اوست؛ خداوند از ازل عالم و قادر بوده و سپس اراده کرده است (صدوق، بی تا: ۱۴۶).

نتیجه گیری

در تحلیل نظریات منسوب به اصحاب امام صادق دیدیم که آنان در نظریه پردازی های خود دربارهٔ صفات خداوند هرچند ظاهراً مستقل عمل می کرده اند، اما در کل فضای فکری و آموزه های امامان را به اجمال در نظر داشتند و در طرح نظریات خود، به آنچه از ائمه(ع) آموخته بودند نظر داشتند. البته بی شک بسیاری از این نظریات، برگرفته از آبشخورهای علمی فرهنگی دیگر و متناسب با بالندگی علمی و فرهنگی هر فرد بوده است. ناپخته بودن گنجینهٔ

ص: ۴۰

واژگان فنی و اصطلاحی عربی نیز بر پیچیده تر شدن این وضع اثر نهاده و باعث شده که آنان در طرح نظریات خود مرتکب بی دقتی هایی شوند؛ نکته ای که امامان با دقت نظر خود در پی رفع آن برآمده و دربارهٔ آن روشن گری کرده اند.

منابع

قرآن کریم (مترجم: عبدالمحمد آیتی، تهران، سروش، ۱۳۸۵).

ابن ابی الحدید، عزالدین ابوحامد عبدالحمید (۱۹۵۹)، شرح نهج البلاغه، تصحیح: محمد ابوالفضل ابراهیم، بی جا، دار احیاء الکتب العربیه.

ابن الجوزی، ابوالفرج، (بی تا)، تلبیس ابلیس، اسکندریه، دار ابن خلدون.

ابن حجر العسقلانی، (۱۹۸۴)، تهذیب التهذیب، بیروت، دارالفکر.

، (بی تا)، فتح الباری، بیروت، دارالمعرفه.

، (۱۹۷۱)، لسان المیزان، بیروت، مؤسسه الاعلمی.

ابن حزم، ابومحمد علی بن احمد (۱۳۲۱ق)، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، قاهره، مطبعه التمدن.

ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (بی تا)، تأویل مختلف الحدیث، تحقیق: شیخ اسماعیل الاسعردی، بیروت، دارالکتب العلمیه.

ابن ندیم، ابوالفرج محمد بن اسحاق (بی تا)، الفهرست، تصحیح: رضا تجدد، تهران، بی نا.

اسعدی، علیرضا، (۱۳۸۸)، هشام بن حکم، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، (۲۰۰۵)، مقالات الاسلامیین، تصحیح: هلموت ریتر، بیروت برلین، کلاوس شوارتز.

افنان، سهیل محسن، (۱۳۸۹)، پیدایش اصطلاحات فلسفی در عربی و فارسی، ترجمه: محمد فیروزکوهی، تهران، حکمت.

امیرمعزی، محمدعلی، (۱۳۷۰)، «پژوهشی در باب امام شناسی در تشیع دوازده امامی اولیه»، ایران نامه، ش۳۶، ص۶۴۴ ۶۶۶.

انصاری، حسن، (۱۳۹۰)، بررسی های تاریخی در حوزه اسلام و تشیع، تهران، کتاب خانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

انواری، محمدجواد، (۱۳۷۹)، «اشعری»، دائره المعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی.

ایجی، عضدالدین، (۱۹۹۷)، المواقف، تصحیح عبدالرحمن عمیره، بیروت، دارالجیل.

بخاری، ابوعبدالله محمد بن اسماعیل، (۱۴۰۱ق)، صحیح البخاری، بیروت، دارالفکر.

ص: ۴۱

بغدادی، عبدالقاهر، (۱۹۲۸)، اصول الدین، تصحیح: هلموت ریتر، استانبول، مدرسه الالهیات بدارالفنون التورکیه.

، (۱۹۹۵)، الفرق بین الفرق، تحقیق: محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، المکتبه العصریه.

پاکتچی، احمد، (۱۳۷۷)، «اسما و صفات؛ تکمله صفات الاهی در علم کلام»، دائره المعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی.

، (۱۳۹۱)، «امام صادق و تدوین عقاید جعفری»، مبانی و روش اندیشه علمی امام صادق، تهران، دانشگاه امام صادق.

، (۱۳۸۹)، «جعفر صادق، امام»، دائره المعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی.

پینیس، س.، (۱۹۴۶)، مذهب الذره عند المسلمین، مترجم: محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره، مکتبه النهضهٔ.

توحیدی، ابوحیان علی بن محمد، (۱۹۹۲)، اخلاق الوزیرین، تحقیق: محمد بن تاویت الطبخی، بیروت، دارصادر.

جابری زاده، عبدالامیر، (۱۳۸۳)، «بغدادی»، دائره المعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی.

الجعفری، محمدرضا، (۱۴۱۳ق)، «الکلام عند الامامیه»، تراثنا، ش ۱ ۲، ص ۱۴۴ ۲۹۹.

جولدتسیهر، اجناس، (۱۹۵۹)، العقیده و الشریعه فی الاسلام، مترجم: محمد یوسف موسی و آخرون، قاهره بغداد، دارالکتب الحدیثه و مکتبه المثنی، الطبعه الثانیه.

خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی، (۱۹۹۷)، تاریخ بغداد، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه.

خوئی، ابوالقاسم، (۱۴۱۳ق)، معجم رجال الحدیث، قم، بی نا.

خیاط معتزلی، ابوالحسین عبدالرحیم بن محمد، (۱۹۹۳)، الانتصار و الرد علی ابن الراوندی الملحد، تصحیح: نیبرگ، بیروت، مکتبه دارالعربیه للکتاب.

ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، (۱۹۸۲)، سیر اعلام النبلاء، تحقیق: شعیب ارنؤوط، بیروت، مؤسسه الرساله.

، (۱۹۶۳)، میزان الاعتدال، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت، دارالمعرفه.

سبحانی، محمدتقی، (۱۳۹۱)، «کلام امامیه: ریشه ها و رویش ها»، نقد و نظر، ش۶۵، ص۵ ۳۷.

سمعانی، عبدالکریم بن محمد، (۱۹۹۸)، الانساب، تحقیق: عبدالله عمر البارودی، بیروت، دارالجنان.

سید مرتضی، ابوالقاسم علی بن حسین (۱۴۱۰ق)، الشافی فی الامامه، تحقیق: عبدالزهراء الحسینی الخطیب، قم، اسماعیلیان.

ص: ۴۲

شریف رضی، ابوالحسن محمد بن حسین (۱۳۸۷ق)، نهج البلاغه، تحقیق: صبحی صالح، بیروت، بی نا.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۷۵ق)، الملل و النحل، تحقیق: محمد فتح الله بدران، قاهره، مکتبه الانجلو المصریه.

شیخ صدوق، محمدبن علی، (بی تا)، التوحید، تصحیح: سیدهاشم حسینی طهرانی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

، (۱۹۸۴)، عیون اخبار الرضا، تصحیح: الشیخ حسین الاعلمی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۴ق) الامالی، تحقیق حسین الاستاد ولی و علی اکبر الغفاری، بیروت، دارالمفید.

، (۱۳۸۲)، اوائل المقالات، به اهتمام: مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران دانشگاه مک گیل.

صفدی، (۲۰۰۰)، الوافی بالوفیات، تحقیق: محمد الارناؤوط و ترکی المصطفی، بیروت، دار احیاء التراث.

طوسی، محمدبن حسن، (۲۰۰۹)، اختیار معرفه الرجال المعروف برجال الکشی، تحقیق: حسن المصطفوی، لندن قاهره، مرکز نشر آثار العلامه المصطفوی.

عهد عتیق، (۱۳۹۳)، مترجم: پیروز سیار، تهران، هرمس.

فان اس، یوزف، (۲۰۰۸)، علم الکلام و المجتمع فی القرنین الثانی و الثالث للهجره، مترجم: سالمه صالح، بیروت برلین، منشورات الجمل.

قطب راوندی، (۱۴۰۹ق)، الخرائج و الجرائح، تحقیق: مؤسسه الامام المهدی، قم، مؤسسه الامام المهدی.

قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۸۷ق)، تفسیر القمی، تحقیق: سیدطیب الموسوی الجزائری، النجف الاشرف، مکتبه الهدی.

قوام کرباسی، اکبر، (۱۳۹۱)، «مدرسه کلامی کوفه»، نقد و نظر، ش۶۵، ص۳۸ ۶۵.

کاظمی موسوی، احمد، (۱۳۷۴)، «پیشوای الهی در شیعه اولیه»، ایران نامه، ش۵۲، ص۵۶۹ ۵۷۵.

کتاب مقدس توراه، جلد اول، آفرینش، (۱۳۶۴)، مترجم: ماشاالله رحمان پورداود و موسی زرگری، بی جا، انجمن فرهنگی اوتصر هتورا گنج دانش.

کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۳)، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، دار الکتب الاسلامیه.

مادلونگ، ویلفرد، (۱۳۸۷)، مکتب ها و فرقه های اسلامی در سده های میانه، مترجم: جواد قاسمی، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی.

موسوی خلخالی، سیداحسان، (۱۳۹۲)، جریان شناسی کلامی امامیه در عصر امام صادق، پایان نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: دکتر نعمت الله صفری فروشانی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

میرزایی، عباس، (۱۳۹۳)، «ابن راوندی و دفاع از اندیشه کلامی کوفه»، تحقیقات کلامی، ش۴.

ص: ۴۳

نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی، (۱۴۲۴ق)، رجال النجاشی، تحقیق: موسی شبیری زنجانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

نیشابوری، مسلم بن حجاج، (بی تا)، صحیح المسلم، بیروت، دارالفکر.

ولادوست، بیتا، (۱۳۸۷)، «تشبیه و تنزیه»، دائره المعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی.

.Modarresi, Hossein, (۲۰۰۳), Tradition and Survival, Oxford, Oneworld

Wolfson, Harry A., (۱۹۷۶), The Philosophy of the Kalam, Harvard University Press, .Cambridge – London

ص: ۴۴

روش شناسی کلامی شیخ حر عاملی در مقام دفاع در حوزه های ردّ شبهات و مکاتب معارض

اشاره

محمد غفوری نژاد(۱)

ام ا لبنین خالقیان (۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۸/۰۹

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۹/۱۰

چکیده

روش شناسی علم کلام، بررسی راه هایی است که ما را در علم کلام به استنباط عقاید و دفاع از آن می رساند. متکلم در مقام استنباط، به معرفت صحیحی از آموزه های دین می رسد و در مقام دفاع، آن معرفت را تبیین، تنظیم و اثبات می کند و به ردّ شبهات و عقاید معارض می پردازد. در این نوشتار از میان پنج مرحله مقام دفاع، با مروری بر آثار کلامی متعدد شیخ حر، روش های مورد استفادهٔ وی را در دو مرحله اخیر بررسیده ایم. شیخ حر در مقام ردّ شبهات و مکاتب معارض از روش هایی همچون: ردّ صورت و مادهٔ استدلال، بیان تضاد در دیدگاه شبهه گر، ردّ مبانی یا لوازم دیدگاه خصم، ذکر مثال و حکایت، تبیین مفردات، تنبیه بر استثنای موجود یا قرائن حالی، ارجاع به بدیهیات، طرح سؤال و مطالبه دلیل از خصم بهره برده است.

واژگان کلیدی

روش شناسی کلام، حر عاملی، پاسخ به شبهه، مناظره، ردّ مکاتب معارض.

۱- استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب

۲- استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب

ص: ۴۵

مقدمه

شیخ حرّ عاملی، یکی از محدثان بنام نیمهٔ دوم قرن یازدهم هجری، در پس چهرهٔ حدیثی خود، متکلمی است که به روش های مختلفی به استنباط و دفاع از موضوعات اعتقادی و به خصوص موضوعات اختلافی پرداخته است. این چهره در لابه لای کتب گوناگون وی از جمله: اثبات الهداهٔ بالنصوص و المعجزات، الفصول المهمهٔ فی اصول الائمه، هدایهٔ الامه، الایقاظ فی الهجعهٔ بالبرهان علی الرجعه، رسالهٔ خلق الکافر، رسالهٔ الاثنی عشریه فی الرد علی الصوفیه، تنزیه المعصوم عن السهو و النسیان، الفوائد الطوسیه و نیز در رسائلی در باب امامت، کشف می گردد.

اگرچه برخی پژوهش گران به مباحث محتوایی و موضوعات اعتقادی مطرح شده در منابع و کتب مختلف باقی مانده از شیخ حرّ عاملی پرداخته اند، ولی تاکنون روش شناسی کلامی وی مورد مطالعه قرار نگرفته است. شیخ حر عاملی دارای تحلیل های کلامی است که در پس پردهٔ عنوان اخباری گری او پنهان مانده و از طریق مطالعهٔ نظام مند، قابل کشف و ارائه است.

دانش کلام، علم اصیل اسلامی است و در مجامع علمی شناخته شده و وظیفهٔ استنباط و دفاع از مکتب حقّ اهل بیت(ع) را به عهده دارد. هر یک از این دو مقام، اقتضائات خاص خود را دارد که باید در هر مقامی اقتضای خاص آن را لحاظ کرد، زیرا عدم تفکیک این مراحل، موجب به وجود آمدن مشکلاتی در هر دو مرحله خواهد شد.

مقصود از «روش شناسی علم کلام»، بررسی راه هایی است که ما را در علم کلام به هدف و مقصود که همان استنباط عقاید و دفاع از آن است می رساند. مقام استنباط مرحله ای است که متکلم، معنا و مقصود گوینده را در دو مرحلهٔ فهم مقصود از متن و مقایسهٔ معنا با دیگر معانی استنباط شده کشف می کند. پس روش های نقلی و اقتضائات زبانی را لحاظ می کند و در صورت عدم مخالفت آن با عقل، به آن اعتقاد و باور پیدا می کند؛ بنابراین عقل و داده های عقلی نیز لحاظ می شود. سپس متکلم در مقام دفاع، آن معرفت را تبیین، تنظیم و اثبات می کند و به ردّ شبهات و عقاید معارض می پردازد (برنجکار، ۱۳۹۱: ۴۶و۴۷). دفاع از دین، دومین وظیفهٔ متکلم است که از ابتدای پیدایش این علم، بسیار مورد توجه متکلمان اسلامی بوده است. در مقام دفاع، پنج مرحلهٔ تبیین، تنظیم، اثبات، ردّ شبهات و ردّ عقاید معارض پیموده می شود. روش شناسی شیخ حرّ عاملی در دو حوزهٔ استنباط عقاید و دفاع از عقاید دینی قابل بررسی است. در موضعی دیگر به روش شناسی کلامی شیخ حر در حوزه استنباط، تبیین، تنظیم و اثبات پرداخته شد (خالقیان، ۱۳۹۴: ۵۰ ۱۹۶)، لیکن محقق در این جستار، از آن جا که دفاع

ص: ۴۶

در معنای خاصّ آن به ردّ شبهات و مکاتب معارض گفته می شود، تنها در همین دو مرحله، یعنی ردّ شبهات و ردّ مکاتب معارض، به روش شناسی کلامی شیخ حرّ عاملی در مقام دفاع از حقانیت اصول اعتقادی مذهب تشیع، با بهره گیری از آثارِ به جا مانده از شیخ حر عاملی پرداخته است. این جستار در صدد پاسخ به این سؤال است که روش های کلامی شیخ حر عاملی در مقام دفاع، در دو مرحلهٔ ردّ شبهات اعتقادی و ردّ مکاتب معارض چیست؟ بدان امید که این تحقیق، گامی عملی در جهت تقویت توان دفاع از معارف اعتقادی و آموزه های دین را برای علاقه مندان عرصه و میدان کلام فراهم آورد و نقاط ضعف در این حوزه را گوشزد کند. با توجه به هجمهٔ دشمنان علیه اعتقادات شیعه، نیاز به آشنایی با روش های علمی و محکم برای دانشمندان علم کلام ضروری است. هم چنین با توجه به گسترش روزافزون دین مبین اسلام و مکتب تشیع در میان مردم جهان، برای تبلیغ اعتقادات و مبانی فکری مسلمین و شیعیان، نشان دادن علم کلام به عنوان یک دانش روش مند، که در همهٔ مباحث، از روش های متعدد و در عین حال متقن و علمی استفاده می کند، ضرورت این نوع از تحقیقات را دوچندان می کند. گفتنی است، این تحقیق از نوع بنیادی است و روش گردآوری داده ها کتاب خانه ای و به شیوهٔ توصیفی تحلیلی تدوین شده است.

۱. روش شناسی پاسخ به شبهات اعتقادی

اشاره

«شبهه» از مادهٔ «شبه» گرفته شده است. اکثر لغویون این واژه را دارای اصل واحدی دالّ بر مطلق همانندی در ذات و یا صفات می دانند (جوهری، ۱۴۱۰ق، ۶: ۲۲۳۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۳: ۵۰۳؛ فیومی، بی تا، ۲: ۳۰۳). شبهه وارد کردن عبارت است از ارائه دلایل فاسد و توجیهات نادرست به منظور حق جلوه دادن باطل و برعکس. حق نما بودن و استدلال، از مقوّمات شبهه است؛ بنابراین اگر بطلانِ ادعایی واضح و آشکار باشد و یا به ادعای صرف بسنده شود، نمی توان آن را شبهه نامید، زیرا بطلان ادعای بدون دلیل، امری روشن و واضح است (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۹۰). مشکل بودن فهم آنچه موجب شبهه شده و نبودن دلیل قطعی و صریح برای مطلبی که به آن شبهه می شود و هم چنین سوء نیتِ شبهه کننده، از قیود دیگری است که در همهٔ شبهات وجود ندارد (محمدی، ۱۳۸۸: ش۱۵). شناخت شبهه و پاسخ دهی به آن اگرچه از دیرباز از وظایف مهمّ متکلمان به حساب می آمده، اما در این برهه از زمان به دلیل رشد شبکه های ماهواره ای و سایت های اینترنتی شبهه افکن از مهم ترین اموری است که باید متکلمان به آن بپردازند.

ص: ۴۷

۱۱. مفهوم «شک» و تفاوت آن با شبهه

معنای اصلی «شک» در لغت «تداخل» است: «أصل واحد مشتقّ بعضه من بعض، و هو یدلّ علی التداخل» ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۳: ۱۷۳) و به حالتی در مقابل یقین گفته می شود (مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ۶: ۱۰۶؛ ابن فارس، بی تا: ۱۷۳؛ خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، ۵: ۲۷۰). شبهه می تواند یکی از عوامل و اسباب شک باشد. به علاوه، بروز شک ممکن است غیراختیاری باشد، اما شبهه کردن امری اختیاری است (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۹۱). در برخی روایات نیز این دو، قسیم هم قرار گرفته اند. در روایتی، امام علی فرموده اند: «بنی الکفر علی اربعِ دعائم: الفسق و الغلو و الشک و الشبهه...»؛ کفر بر چهار ستون بنیان نهاده شده است: فسق، غلو، شک و شبهه (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۳۹۱).

۱۲. مفهوم «سؤال» و تفاوت آن با شبهه

معنای لغوی «سؤال»، مطلقِ طلب و خواستن است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۱: ۳۱۸. ابن اثیر، بی تا، ۲: ۳۲۷). سؤال معمولاً برای رسیدن به شناخت و کشف حقیقت است، اما شبهه آفرینی تلاشی منفی و مخرّب در جهت ایجاد شک و تردید در مخاطب و آشفتگی در باورهای دینی است. به همین خاطر است که در اسلام، از پرسش استقبال شده و همگان به پرسش گری دعوت شده اند (نحل: ۴۳؛ انبیاء: ۷؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۴۰و۴۱؛ سیدرضی، ۱۳۸۵: خطبه ۱۸۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۲۴ و...) و در مقابل، از شبهه گری و فرو افتادن در شبهات نهی شده است (آل عمران: ۷؛ سید رضی، ۱۳۸۵: نامهٔ ۳۱ و ۶۵).

۱ ۳. هدف و فواید پاسخ به شبهات

اگرچه هدف اصلی از پاسخ به شبهات اعتقادی، جلوگیری از تزلزل آموزه های اعتقادی اسلام و محافظت از این عقاید و برطرف کردن موانع پذیرشِ عقاید درست از اذهان مردم است، اما بالاـ رفتن فهم مخاطبان دربارهٔ اعتقاد مورد بحث، یافتن استدلال های جدیدی در موضوع بحث، طرح مباحث جدیدی در علم کلام، تقویت ذهنی متکلم و توانمند شدن برای پاسخ به شبهات مشابه، از فواید دیگر پاسخ به شبهه است (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۹۲).

۱ ۴. روش شناسی پاسخ به شبهات

اشاره

شیخ حر عاملی معتقد است، به تمام شبهات به طور اجمال می توان چنین پاسخ گفت: تمام شبهات از آن جایی که شبهه هستند، معارض با یقینند و هرچه چنین باشد، باطل است که

ص: ۴۸

جماعتی از متکلمان و... این را محقق و قطعی دانسته اند (عاملی، شماره بازیابی ۳۶خ: ۵۱)؛ با این حال، وی به بسیاری از شبهات به طور خاص پاسخ گفته است.

از آن جا که هر شبهه ای که وارد می شود، یا به جهت اشتباه و اشکال در صورت استدلال آن است و یا به جهت بطلان ماده و مقدماتِ به کاررفته، در پاسخ گویی باید در هر دو قسمت دقت کنیم تا به راحتی بتوانیم آن را پاسخ دهیم.

۱ ۴۱. پاسخ به شبهه با روش ردّ صورت استدلال

اشکال در صورت استدلال می تواند موارد متعددی داشته باشد؛ مانند عدم رعایت شروط عامه و یا خاصه قیاس اقترانی و...، ولی در آثار شیخ حر عاملی در ردّ شبهات اعتقادی، پاسخی که ناظر به روش اشکال در صورت استدلال باشد، یافت نشد. تنها مطالبی که از وی یافت شد، چنین است که وی در ردّ قاعدهٔ «لازم عام، لازم خاص است» می گوید: این مقدمه کلی نیست؛ پس صلاحیت ندارد که کبرای شکل اول قرار بگیرد. حال آن که این قضیه را به کار برده اند و احکام قضایا را بر آن بار کرده اند، که لازمه اش بطلان این احکام است (عاملی، ۱۴۰۳ق: ۱۲۳).

۲ ۴۱. پاسخ به شبهه با روش ردّ ماده استدلال

اشاره

مراد از «ماده»، مقدماتی است که در استدلال به کار رفته، که یا خود آن مقدمات باطلند و یا مبتنی بر مبانی ای هستند که آن مبانی باطل است. در این موارد نیز اگرچه ممکن است روش های متعددی وجود داشته باشد، نگارنده در این جا تنها به مواردی اشاره می کند که شیخ حر در پاسخ گویی به شبهات، آن ها را متذکر شده است.

۱ ۲ ۴۱. پاسخ به شبهه با روش بیان تضاد در دیدگاه شبهه گر

گاهی لازم می آید برای رفع شبهه، به تضاد موجود در اعتقادات شبهه گر اشاره شود تا سخنانش از اعتبار ساقط شده و بنای شبهه فرو ریزد. شیخ حر عاملی در پاسخ به برخی شبهات، از این روش استفاده می کرد. وی شبهاتی را که مجبره به آن ها احتجاج می کند، جمع آوری کرده و سپس به ردّ شبهات آن ها می پردازد. از جمله شبهاتی که از مجبره نقل

می کند این شبهه است که: اگر بنده، افعال را خلق کند، باید عالم به آن افعال باشد که تالی باطل است؛ پس مقدم هم مثل آن باطل است. شیخ حر به بیان شرطیت در این قضیه می پردازد و آن را به شکل مبسوطی بیان می کند. سپس در پاسخ می گوید: در انجام فعل، علم اجمالی کافی است و شکی نیست که این علم اجمالی حاصل است. وی در ادامه می گوید: تعجب آور این است که جمعی از مجبره می گویند علم خداوند اجمالی است و برای خلق افعال کافی است؛

ص: ۴۹

یعنی بـا همین علم اجمـالی، خداونـد افعـال را خلق می کنـد، ولی برای بنـده، علم اجمالی را در انجام فعل کافی نمی دانـد (عاملی، شماره بازیابی ۱/۳۱۴۷: ۱۳). بنابراین وی با بیان تضاد در اعتقادات شبهه گر، شبهه را از درجهٔ اعتبار ساقط می کند.

۱ ۴ ۲ ۲. پاسخ به شبهه با روش ردّ لوازم شبهه

گـاهی ممکن است فردی حرفی را بزنـد و ادعایی را مطرح کنـد، بـدون این که به لوازم حرف و ادعایش توجه داشـته باشـد. روش ذکر لوازم شـبهه و بیـان فسـاد و بطلاـن آن، یکی از روش هـایی است که می توان اشـتباه شـبهه گر را به راحتی به او و یـا مخاطبان فهماند.

شیـخ حر در پاسـخ به این شـبهه که: چرا خداوند کافر را خلق کرد، با بیان لوازم فاسد شـبهه به رفع شـبهه می پردازد؛ به این معنا که لازمهٔ این که خلق کافر را غیرحکیمانه و بیهوده بدانیم، نسبتِ عبث و فعل قبیح به خداوند است. وی می نویسد: با ادله عقلی و نقلی ثـابت می شود که خداونـد عادل و حکیم است و کار قبیـح نمی کنـد و از ظلم و عبث و نقص و جهل منزه است؛ پس واجب اسـت همهٔ افعال خدا را مطابق با مصلحت و حکمت بدانیم، اگرچه حکمت آن بر ما آشکار نشود (عاملی، شماره بازیابی ۱/۳۱۴۷: ۲).

۱ ۴ ۲ ۳. پاسخ به شبهه با روش ردّ مبنای شبهه گر

گاهی شبهه، ریشه در برخی مبانی و عقاید باطل و اشتباه مخاطب دارد. در این مواقع برای پاسخ به شبهه باید مبنای آن را شناخت تا با شناسایی مبانی شبهه، راحت تر بتوان اساس شبهه را بر هم ریخت تا کلّ بنای شبهه نیز فرو بریزد.

شیـخ حر عاملی در پاسخ به این شـبههٔ فخر رازی که چرا علی تقیه کرد و حقش را مطالبه نکرد، مبانی اعتقادی شـبهه گر را ریشـه یابی کرده و با ردّ مبنا، شـبهه را نیز ابطال کرده است. وی می گوید: بنا بر قول رازی و امثال او که مجبره هسـتند، انسان ها در انجام فعل یا ترک آن هیچ قدرتی ندارند و همهٔ افعال، افعال خداوند است؛ بنابراین شـبهه از بین رفته و اعتراض باطل است، زیرا تمام این افعـال، فعـل خداونـد یا فعل مکلف از طریق جبر است؛ پس صـحیح نیست که بگوییم چرا علی تقیه کرد و حقش را مطـالبه نکرد (عاملی، ۱۴۰۳ق: ۱۸).

۱ ۴ ۲ ۴. پاسخ به شبهه با روش پاسخ نقضی

در این روش، متکلم بـا اسـتفاده از اسـتدلال شـبهه گر، مصـادیقی را بیـان می کنـد که شـبهه گر نیز آن را قبول داشـته تـا ساختمـان استدلال او را فرو بریزد و دلایل او را نقض کند. این مصادیق

ص: ۵۰

بایـد از مواردی باشـد که شـبهه گر نیز آن را قبول داشـته، تا با ارائه آن، او و یا مخاطبان متوجه اشـتباه اسـتدلال مـذکور شوند و در نتیجه، شبهه از اعتبار ساقط شود.

شیـخ حر عاملی قوی ترین شـبهۀ منکرین رجعت را چنین مطرح می کنـد: با ادلۀ عقلی و نقلی ثابت شده است که ممکن نیست یک چشم به هم زدن زمین از حجت خـدا خـالی بمانـد و ممکن نیست غیرافضـل بر افضل مقـدم شود. بنابراین رجعت معنا نـدارد، چون لازم می آید یا امام زمان از امامت عزل شود در صورتی که احادیث دلالت می کننـد امامتِ او تا قیامت ادامه دارد و یا غیرافضـل یعنی امام زمان بر افضل یعنی حضـرت امیر یا امام حسین مقدم باشد (عاملی، ۱۳۶۲: ۴۱۲). شـیخ حر با ارائه مثال نقض، اساس اسـتدلال آنان را بر هم می ریزد و موجب می–شود شـبهه به خود آنان برگردد. وی می نویسد: قبلاً اثبات کردیم که انبیا و اوصـیای گذشـته در بنی اسـرائیل و سایر اقوام هم رجوع کرده اند، با این که قطعاً هر پیغمبری از وصیّ خود و هر وصی از وصیّ بعدی افضل بوده، زیرا تقـدیم غیرافضـل بر افضـل ممکن نیست، و خلافـت هر وصـی هم مـدت معینی داشـته؛ پس در صورتی که رجعت انبیای سابق به اشـکالی برنخورده، رجعت ائمه(ع) هم اشکالی ندارد و هر جوابی شما آن جا دادید، ما هم این جا می دهیم (عاملی، ۱۳۶۲: ۴۱۹).

۱ ۴ ۲ ۵. پاسخ به شبهه با روش پاسخ حلی

از آن جـا که گاهی تنها با ارائه پاسـخ نقضـی جواب شـبهه داده نمی شود، در این موارد متکلم می توانـد با پاسـخ های حلی و ارائه برهان و اسـتدلال، پاسـخ را تکمیل کرده و از اساس شـبهه را ریشه کن کنـد. بنابراین، پاسـخ نقضـی اگر مقـدم بر پاسخ حلی باشد، زمینۀ مناسب برای پاسخ حلی مهیا می شود، اما شیخ حر در استدلال های خود رعایت چنین تقدم و تأخری را نکرده و غالباً استدلال های حلی را مقدم داشته است.

وی در پاسخ به شـبهۀ اسـتبعاد رجعت، چندین پاسخ حلی می دهد و معتقد است ریشۀ انکار منکرین، استبعاد است، چون بسیاری از عقل های ضعیف، از پذیرفتن این گونه مطالب عاجز است؛ مخصوصاً به لحاظ شاخ و برگ هایی که در بعضی احادیث اضافه شده، نظیر حدیثی که مدت رجعت آل محمد(ع) را هشتادهزار سال معرفی می کند. وی می گوید: استبعاد، حجت و دلیل شرعی نیست و در مقابلِ دلیل، تاب مقاومت نـدارد؛ پس مطلب محال نیست و بایـد به طور شک و تردید با آن برخورد کرد، نه به نحو ردّ و انکار. چیزی که ممکن شـد و دلیلی هم بر ردّش نبود، انکـارش جـایز نیست. وی در ادامه می گویـد: شایـد مـدت مشـاراليه از بـاب مبالغه باشد، چراکه

ص: ۵۱

این گونه مطالب نسبت به فضل ائمه(ع) چیزی نیست و نسبت به قدرت و کرم خدا، بی مقدارتر است (عاملی، ۱۳۶۲: ۴۰۷و۴۰۸). روش پاسخ حلی، شیوهٔ متداول شیخ حر عاملی در ارائه پاسخ به شبهات است.

۱ ۴ ۲ ۶. پاسخ به شبهه با روش ذکر مثال و تشبیه

گاهی شبهه در برخی مسائل اعتقادی به دلیل سنگینی آن مسائل و نیز به دلیل این که مخاطب برای آن ها مثالی محقق نمی یابد، ایجاد می شود. این موارد باعث می شود مخاطبان در فهم آن ها دچار شبهه شده و آن را متوجه نشوند و یا اساساً چنین آموزه ای را باطل بدانند. در برخی مواقع، متکلم باید با ارائه مثال ها و تصویرسازی و بیان تشبیهات، شبههٔ ایجادشده در ذهن مخاطب را رفع کند.

شیخ حر در پاسخ به قوی ترین شبههٔ منکرین رجعت، با این مضمون که ممکن نیست در یک چشم به هم زدن زمین از حجت خالی بماند و ممکن نیست در یک زمان چند حجت از جانب خدا در زمین باشد و غیر افضل بر افضل مقدم شود، با مثالی از وقایع عصر پیامبر(ص) این شبهه را پاسخ می دهد. وی می گوید: معراج پیامبر(ص) با اجماع و تواتر ثابت است. بنابراین در موقع معراج یا باید بگویید زمین از حجت خالی مانده و ادله ای را که می فرماید هیچ گاه زمین خالی نمی ماند، به دلیل معراج که قطعی است، تخصیص بزنید؛ پس در رجعت هم این تخصیص ممکن است و یا بگویید موقتاً امیرالمؤمنین امام بوده که معلوم می شود ممکن است در یک زمان، دو حجت از خداوند باشد. پس در رجعت هم جایز است که همراه با امام زمان، امام علی و امام حسین و سایر ائمه برگردند و چند حجت در یک زمان وجود داشته باشد (عاملی، ۱۳۶۲: ۴۲۱).

وی در رابطه با احادیث مشیت و ارادهٔ خداوند که متعلق به افعال مکلفان است، به شبههٔ جبر اشاره می کند؛ به این معنا که تعلق مشیت و ارادهٔ خدا به افعال مکلفان، موجب جبر آن ها می شود. وی در پاسخ به این شبهه، جواب های متعددی را بیان می کند. در یکی از پاسخ ها، تعلق اراده و مشیت خداوند به افعال بندگان را مثل قضا و قدر می داند و می گوید: همان طوری که قبلاً ثابت کردیم و دانستید قضا و قدر منافاتی با تکلیف ندارد و منجر به جبر نمی شود؛ پس تعلق اراده و مشیت خداوند به افعال مکلفان هم موجب جبر نمی شود (عاملی، شماره بازیابی ۱/۳۱۴۷: ۲۵).

ص: ۵۲

۱ ۴ ۲ ۷. پاسخ به شبهه با روش تبیین مفردات

گـاهی شـبهه بر اسـاس عـدم درک صـحیح از معانی به کاررفته در آموزهٔ دینی است. هم چنین گاهی برخی الفاظ مأخوذ در آموزه های کلامی، حامل معانی گوناگون هستند و یا الفاظ اصطلاحی هستند که نیاز به تبیین و توضیح دارند، و عدم فهم صحیح از آن هـا موجب ایجاد شـبهه در مخاطب می شود. در این گونه موارد، متکلم بایـد با تبیین صـحیح واژه ها و مشـخص کردن حـد و مرز معانی آن ها، شبهه را دفع کند.

شیخ حر عاملی در پاسخ به این شـبهه که مراد از رجعت، خروج حضـرت مهدی و برگشـتن دولت به دست آل محمد(ع) است نه زنـده شـدن، با بیان دوازده دلیل از جمله با تبیین مفردات و واژه ها، این شـبهه را برطرف می کند و می گوید: علمای لغت تصـریح کرده انـد که مراد از رجعت، زنـده شـدن و برگشـتن به دنیـاست (عـاملی، ۱۳۶۲: ۴۲۴ و ۳۰) و از مراجعـه به مـوارد اسـتعمال کلمهٔ «رجعت» معلـوم می شود که مقصود از رجعت، زنـده شـدن بعـد از مرگ است (عـاملی، ۱۳۶۲: ۴۲۴) و برداشـت خروج از رجعت، خلاف ظاهر است (عاملی، ۱۳۶۲: ۴۲۴).

۱ ۴ ۲ ۸. پاسخ به شبهه با روش تنبیه به استثنای موجود

در برخی از شـبهات، شـبهه گر بـدون توجه به حصـر موجود، شـبههٔ خود را مطرح می کنـد. در این مواقع متکلم باید با توجه و تنبیه دادن به حصر موجود، اساس شبهه را در هم بریزد و ثابت کند استدلال شبهه گر، غلط است.

شیخ حر، شبهه ای در ردّ امامت علی بعد از پیامبر(ص) مطرح می کند. مضمون شبهه چنین است: بنا بر حدیث پیامبر دربارهٔ علی که: «انت منّی بمنزلـهٔ هـارون من موسـی»، هـارون تقیه نکرد و بر منـبر بالاـ رفت و حقّ خود را بیـان کرد و مردم را به پیروی از خود دعـوت کرد. اگر علی هم جانشـین پیـامبر بود، چرا به خـاطر تقیه و خوف، این کارهـا را نکرد؛ از منـبر بالاـ نرفت و دعوت نکرد؟ بنابراین، عامه بر صواب است (عاملی، ۱۴۰۳ق: ۱۴). وی در پاسخ این شبهه

می گویـد: این حـدیث بنا بر نظر فریقین چنین است: «علیّ منّی بمنزلـهٔ هارون من موسـی الا لا نبیّ بعـدی.» لذا عدم توجه به اسـتثنا، باعث شـبهه شده است. اسـتثنای منزلت نبوت که مختص به هارون است، موجب اسـتثنای لوازم و توابع نبوت از علی می گردد. از جملهٔ این لوازم، عـدم جواز تقیه از جـانب پیـامبر(ص) است. پس هارون چون نبی بوده نمی توانسـته تقیه کنـد، ولی علی چون امام بوده نه نبی، می توانست تقیه کند (عاملی، ۱۴۰۳ق: ۱۵).

ص: ۵۳

۱ ۴ ۲ ۹. پاسخ به شبهه با روش تنبیه به مقتضای حال و شرایط

شیخ حر در پاسخ به شبهۀ فوق، مخاطب را متوجه اختلاف احوال و شرایط و مقتضای حال هارون و علی می کند، زیرا لازمۀ اختلاف احوال و شرایط و اقتضائات، اختلاف احکام و وظایف است. وی می گوید: هاررون و علی در همۀ اوصاف و احوال یکسان نبودند. هارون در زمان موسی مرد، ولی علی بعد از رحلت پیامبر(ص) سی سال زندگی کرد. هارون، خدا را بر اساس شرع خود می پرستید و علی نیز بر اساس شرع خود (عاملی، ۱۴۰۳ق: ۱۵). علی

می دانست اگر مثل هارون حقش را اظهار کند و به قول ما جنگ کند، همه یا اکثر آنان که اسلام آورده بودند، از دین برمی گردند و یا ادعای نبوت برای فرد یا افراد دیگری می کردند و فساد حاکم می شد؛ لذا برخلاف هارون حقش را اظهار نکرد، چون شرایط و مقتضای حال آنان با هم فرق داشت. هارون قدرت بر اظهار و انکار و بالا رفتن از منبر و نهی از منکر را داشت، ولی علی چنین قدرتی نداشت، زیرا مردم با غیر او بیعت کرده بودند و آن ها بر منبر بالا رفته بودند و او را از حقش منع کردند (عاملی، ۱۴۰۳ق: ۱۷).

وی هم چنین می نویسد: هارون که با صراحت حقش را بیان کرد، به خاطر این بود که یاوری مثل موسی داشت و مطمئن بود که از حالِ مردم باخبر می شود و حق و باطل را برایشان بیان می‌-کند، زیرا موسی در بین مردم بود، ولی جانشینی علی در زمانی بود که پیامبر(ص) رحلت کرده بود و وی بعد از رحلت پیامبر یاوری نداشت (عاملی، ۱۴۰۳ق: ۱۵)؛ به علاوه، هارون مردم را به خود فرا نمی خواند، بلکه مردم را به عبادت خدا دعوت می کرد و از عبادت گوساله بازمی داشت و لذا در نزد مردم متهم نبود، ولی علی نزد مردم متهم بود، زیرا به حسب ظاهر مردم را به سوی خود دعوت می کرد، اگرچه مصالح مردم در اطاعت از امام بود (عاملی، ۱۴۰۳ق: ۱۷و۱۸).

البته شیخ حر بیان می کند که این تفاصیل، بنا بر این بود که ما با مخاطب همراهی کنیم و مسلّم بدانیم که علی حق خود را اظهار نکرد، حال آن که از فریقین نقل متواتر در ابراز و اظهار حق داریم که بر کسی که از شبهه و تقلید به دور باشد، مفید علم است (عاملی، ۱۴۰۳ق: ۱۷).

۲. روش شناسی ردّ مکاتب معارض

اشاره

مراد از مکتب و عقیدۀ معارض، هر نظر و عقیده ای است که در عرض آموزه های دینی مطرح شده و به طور کامل با آن ها انطباق نداشته باشد، نه تعارض مصطلح در اصول فقه. در عصر

ص: ۵۴

حاضـر، متکلم در دفـاع از دین و ارزش هـا و آموزه های دینی بایـد گـامی فراتر از ردّ شـبهات برداشـته و به نقـد و ردّ دیگر مکاتب بپردازد تا کامل بودن آموزه های دینی مکتب خود و پوچی و خلاف واقع بودن مکاتب معارض را اثبات کند. باید توجه داشت که متکلم برای کشف همـاهنگی و یـا ناهمـاهنگی عقایـد طرح شـده در دیگر مکـاتب، با آموزه های دینی، نیاز به تسـلط کامل، هم به آموزه های دینی و هم به مکاتب دیگر دارد. متکلم در مقام ردّ مکاتب، حالت هجومی دارد، به خلاف مقام دفع شبهه که در آن جا متکلم تـدافعی عمـل می کنـد. گفتنی است، اسـلام برای ردّ افکار مخالف و ضـد دین با حفظ موازین عقلانی، اهمیت خاصـی قائل شده است.(۱)

۲ ۱. هدف و فواید ردّ

هـدف اصلی در ردّ مکـاتبِ معـارض این است که ثـابت شود مکتب و دین مورد نظر متکلم، کامل ترین دین است و صـحیح ترین نظریات را دارد و باقی عقایدِ طرح شده مبتلا به اشکال بوده و نمی توانند سـعادت بشر را تأمین کنند. پیش گیری از ایجاد شبهه در آموزه های دین، رفع موانع فکری برای پـذیرش عقایـد درست دینی و تقویت عقایـد یک مکتب، از دیگر فواید ردّ مکاتب معارض است (برنجکار، ۱۳۹۱: ۲۱۰و۲۱۱).

۲ ۲. روش شناسی ردّ مکاتب معارض

اشاره

شیخ حر عاملی با تشخیص درست شرایط و موقعیت ها، برای ابطال مکاتب انحرافی و آموزه های نادرست، روش های گوناگونی را به کار گرفته است.

۲ ۲ ۱. روش بیان لوازم فاسد دیدگاه

گاهی افراد به لوازم باطل ادعاهای خود آگاهی ندارنـد؛ لذا باید آنان را متوجه لوازم فاسد حرفشان کرد تا به بطلان ادعای خود پی ببرنـد، اگرچه ممکن است برخی، چنین ادعاهای باطلی را حتی با آگاهی مطرح کنند. در این صورت، فایدۀ چنین روشـی آن اسـت که سایر مردم متوجه بطلان حرف او شده و از او پیروی نمی کنند و مانع گسترش فساد فکری می شود.

شیـخ حر در ردّ دیـدگاه مجبره به لوازم فاسـد این دیـدگاه اشاره می کنـد و می نویسد: اعتقاد به جبر، مسـتلزم نهایت ظلم و جور از سوی خداوند است، زیرا فعلی را در ما خلق می کند، ولی ما را

۱- قرآن کریم دسـتور به جدال احسن و مناظره با مخالفان بر اساس ضوابط عقلی و شـرعی را به پیامبر اکرم(ص) را صادر می کند: «و جادلهم بالتی هی احسن» (نحل: ۱۲۵). پیامبر اکرم(ص) در روایتی خود را به عنوان «مجادل فی سبیل الله» (مجلسـی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۱۵۲) معرفی می کنـد. امام صادق نیز به برخی از یـاران خود فرمودنـد: «خاصـموهم و بیّنوا لهم الهـدی الـذی أنتم علیه و بیّنوا لهم ضلالتهم» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱۰: ۴۵۲).

ص: ۵۵

به سبب آن عذاب می کند. هم چنین منزه داشتن مخلوقات حتی ابلیس از هر عمل زشت و شر و معصیت و کفری، و نسبت دادن این ها به خالق، غیرمعقول و مقبول است؛ حال آن که خداونـد نفس خود را منزه از آن دانسته که به بندگان ظلم کند و می فرماید: «و ما ربّک بظلام للعبید» (عاملی، شماره بازیابی ۱/۳۱۴۷: ۱۱و۱۲). وی سایر لوازم باطل دیدگاه جبر را، مخلوق خداوند بودن افعال بنـدگان، قبح تکلیف و عبث بودن امر و نهی و وعـد و وعیـد و ارسال رسل و انزال کتب می دانـد و می نویسد: آیا عاقلی جایز می دانـد که سنگ و درخت، مکلف به نماز و حج باشند؟ بلکه به طور حتم این امر را قبیح می داند (عاملی، شماره بازیابی ۱/۳۱۴۷: ۱۰).

شیخ حر در ردّ حلول و اتحاد می گوید: در صورت حلول و یا اتحاد، لازم می آید واجب الوجود دستخوش تغییر و تبدیل شود و از حالِ خود به حال دیگری تغییر یابـد و این تغییر و تحول قطعاً باطل است، زیرا بـا قـدیم بودن ذات بـاری تعالی و واجب الوجود بودنش، منافات دارد (عاملی، ۱۴۳۲ق: ۸۱). هم چنین اتحاد خـدای متعـال بـا غیر خود، به فرض حجّتش موجب تغییر و دگرگونی قـدیم به حـادث و واجب به ممکن و برعکس خواهـد شـد و یـا سـبب اجتمـاع آن اوصـاف متناقص در یک ذات می شود که هردو ملازمه، واضـح و روشـنند و نیاز به بیان ندارنـد و بطلان لوازم، بلکه ملزومات آن واضـح تر است (عاملی، ۱۴۳۲ق: ۸۲). وی ادعای یگـانگی با خـدا، ادعای کشف و آگاهی از غیب و تساوی با اهل عصـمت، ادعای ساقط شـدن تکالیف، ادعای عـدم وجوب امر به معروف و نهی از منکر، عـدم وجوب جهـاد، بطلاـن نبوت و امامت و... را از دیگر مفاسـد حلول و اتحاد می دانـد (عاملی، ۱۴۳۲ق: ۹۷و۹۸).

شیـخ حر برای ردّ دیـدگاه کشف، به لوازم باطل این دیدگاه در تصوف اشاره می کند. برخی از این لوازم، اعتقاد به عصـمت و علم غیب در صـاحب کشـف، بطلاـن معجزه و رفع تکلیـف دینی است. وی می نویسـد: فرضِ صـحت کشـف، لاـزمه اش این است که صـاحب کشف هیـچ گـاه به خطا و اشـتباهی دچار نشود که این همان معنای عصـمت است. بنابراین، هر کس مـدّعی کشف شـد یا برایش کشف حاصل گشت، باید قائل به عصـمت وی شد. صوفیان ادعا کرده اند برای بیشتر آن ها عصمت حاصل می شود که این سخنی بیهوده و محکوم به بطلاـن است (عـاملی، ۱۴۳۲ق: ۱۱۴). هم چنین لازمهٔ صـحت کشف، علم غیب و یا شـناخت بسـیاری از امور غیبی است که در این صورت لاـزم می آیـد مقـام و رتبـهٔ علم و دانش صـاحب کشف، برتر از همـهٔ انبیـا حتی اشـرف پیامبران حضـرت محمـد(ص) باشـد، زیرا رسول خـدا(ص) فرمود: «ما أعلم ما وراء جـداری هـذا الّا بوحی یوحی الیّ»؛ جز با وحی که به من الهـام می شود، نمی دانم پشت دیوار خانه ام چه می گـذرد (عاملی، ۱۴۳۲ق: ۱۱۴و۱۱۵). وی در ادامه می نویسد: بر فرضِ صـحت کشف و علم و دانش و

ص: ۵۶

کراماتی که صاحبان کشف مدّعی آنند، لازم می آید که بر بسیاری از معجزات پیامبران و ائمه(ع) خط بطلان کشیده شود و نه تنها در زمینهٔ آوردن معجزات، امکان برابری و مساوات آنان با پیامبران و ائمه(ع) وجود داشته باشد، بلکه در صحت ادعای پیامبری و امامت آن ها نیز شک و تردید به وجود آید، زیرا دلایلی که ثابت کنندهٔ ادعای آن هاست، برای همهٔ مردم، اموری ممکن است (عاملی، ۱۴۳۲ق: ۱۱۷). به علاوه، صوفیان قائلند با حصول کشف، همهٔ تکالیف از انسان ساقط می شوند، در صورتی که لازم، باطل و ملزوم نیز محکوم به بطلان است و ملازمه روشن است، چون خود، بدان اعتراف و اقرار کرده و مدعی آن شده اند (عاملی، ۱۴۳۲ق: ۱۲۰). بنابراین شیخ حر با ردّ لوازم باطل یک دیدگاه، فساد آن دیدگاه را اثبات می کند.

۲ ۲ ۲. روش ردّ مبنایی و زیرساختاری

قوام و استحکام هر دیدگاهی، بر یک سری اصول و زیرساخت ها و پایه هایی استوار است که برای آن نظریه، نقش ستون های ساختمان را ایفا می کنند؛ لذا اگر مبانی دیدگاه معارض دین کشف و تخریب شود، تمام ساختمان دیدگاه فرو خواهد ریخت. بنابراین، یکی از محکم ترین و کارآمدترین روش های نقد مکاتب، روش نقد مبنایی و زیرساختی است.

شیخ حر در ردّ اشاعره که قائل به جبر هستند، به ردّ مبنایی دیدگاه آن ها می پردازد و می نویسد: مبنا و زیرساخت فکری آنان این است که تمام افعال از خداوند صادر می شود؛ حال آن که این مبنا درست نیست، زیرا شکی نیست که خداوند تنها خالق اجسام است، اما افعال و حرکات بندگان از اعراض است و آیات و روایات دالّ بر صدور آن ها از بندگان است (عاملی، ۱۳۷۶، ۱: ۲۵۵).

وی در ردّ دیدگاه کسانی که دلیل عقلی ظنّی را معتبر می دانند، به مبنای آن استناد می کند و می گوید: مبنای اعتقادات آنان این است که «استدلال به خبر واحد، در اصول جایز نیست». پس اگر چنین اعتقادی دارند، چگونه به وسیلهٔ خبر واحد بر چنین مطلب مهمی

حجیت دلیل عقلی ظنی استدلال می کنند؟ این برخلاف روش آنان است (عاملی، ۱۴۰۳ق: ۳۵۰).

۳ ۲ ۲. روش استفاده از مبانی طرف مقابل

برای نقد اندیشه های مخالف، می توان از مبانی و مطالبی که مورد قبول اوست، استفاده کرد. در این روش، متکلم سعی می کند تا با تنظیم استدلالی که محتوای آن را از مطالب مورد قبول خصم گرفته، عقاید او را رد کند؛ اگرچه ممکن است، خود متکلم آن مبانی را قبول نداشته

ص: ۵۷

باشد. لذا چون خصم آن ها را پذیرفته، چاره ای جز پذیرفتن آن ها ندارد. باید به این نکته توجه داشت که از شرایط استفاده از این روش، اطلاع دقیق و کافی از مبانی و منابع طرف مقابل است؛ در غیر این صورت، حتی ممکن است عقاید کلامی خود متکلم نیز نزد مخاطبان، متزلزل شود.

شیخ حر، استناد به کتب عامه را به خاطر احتجاج به آن ها به وسیلهٔ روایاتشان و عدم قدرت آن ها بر انکار این احادیث می داند (عاملی، ۱۴۲۵ق، ۱: ۵۴) که نه می توانند آن ها را رد کنند و نه معارضه با آن ها عاقلانه است (عاملی، ۱۴۰۲ق: ۲۴۲؛ عاملی، ۱۴۰۳ق: ۳۶۴). وی حتی بیان می کند: از ائمه(ع) رسیده دیگران را به واسطهٔ آنچه به آن ملزمند و اعتقاد دارند، مجبور به پذیرش حق کنید (عاملی، ۱۴۰۳ق: ۱۸۳) و ائمه نیز از مبانی مورد قبول خصم علیه خودشان استفاده می کردند و علیه آنان احتجاج می کردند (عاملی، ۱۴۰۳ق: ۱۸۲). ایشان با استفاده از اعتقاداتی که عامه داشتند، از جمله: قیاس، اجماع، استصحاب، اصل، مفهوم لقب، مصالح مرسله و مانند آن، علیه خودشان احتجاج می کردند و با این که ائمه(ع) بر عدم حجیت این موارد تصریح کرده بودند، مثلاً در بسیاری از موارد برای این که استدلال بر مطلب مهمی کنند، از شعر که نزد عامه حجت است، استفاده می کردند تا سامع بهتر بفهمد و بیشتر مورد قبول او قرار گیرد؛ پس مطابق با مقتضای حالِ سامع و بلیغ سخن می گفتند (عاملی، ۱۴۰۳ق: ۱۸۲).

شیخ حر در ردّ دیدگاه عامه، مبنی بر خلافت خلفا و عدم قبول عصمت و امامت علی از مبانی اهل سنت و روایات و منابع آنان استفاده کرده است، زیرا آنان در روایات نصوص و معجزات ائمه(ع) متهم نیستند، اگرچه در غیر این روایات متهمند (عاملی، ۱۴۲۵ق، ۱: ۵۴). وی احادیث بسیاری در عصمت و امامت علی ذکر کرده و می نویسد: این احادیث همه از مناقب خوارزمی است که از شاگردان زمخشری و از اعیان علمای عامه است؛ هم چنین احادیث بسیاری نیز از زمخشری روایت شده است. از اینان و امثال آن ها تعجب می شود که احادیثی روایت می کنند، ولی اعتقاد ندارند و اعتراف می کنند، سپس انکار می کنند و شبهه و تقلید بر آنان غلبه می کند. سپس آن ها آنچه را روایت کرده اند، رد می کنند. وی در ادامه به کتب بسیاری از اهل سنت اشاره می کند که بر وزیر و وصی بودن و امیرالمؤمنین بودن و امام متقین بودن علی دلالت می کند (عاملی، ۱۴۲۵ق، ۳: ۲۷۰).

وی می نویسد: قاضی عبدالجبار با وجود تعصب و عناد بسیارش، به این احادیث طعن وارد نکرده، بلکه به تأویل آن ها پرداخته است، ولی این تأویل ها درست نیست؛ به علاوه جایی برای تأویل وجود ندارد (عاملی، ۱۴۲۵ق، ۳: ۲۴۹). او پس از بیان احادیثی در اثبات امامت می گوید:

ص: ۵۸

این حـدیث هـا نصّ قـاطع برای اثبـات امـامتِ ائمه(ع) است که نه ردّ آن هـا امکـان دارد و نه معـارضه با آن ها عاقلانه است. انکار وجود این همه احادیث به واسـطهٔ کثرت و تواتر، محال است و هر کس بخواهد آن ها را تأویل کند، دچار نوعی گمراهی می شود، زیرا بیشتر آن ها صـراحت برای مقصود دارند، به طوری که قابل هیچ گونه تأویل نیستند. اگر بخواهند این احادیث را رد کنند، باید بقیهٔ احادیثی را که آن ها نقل کرده اند، رد کنند (عاملی، ۱۴۰۲ق: ۲۴۲؛ عاملی، ۱۴۰۳ق: ۳۶۴). آنان اگر انصاف داشته باشند، ملزم به قبول این روایات می شونـد (عاملی، ۱۴۲۵ق، ۳: ۳۴۷). به علاوه، نه تنها شـهادت برای اثبات، مورد قبول تر از شـهادت برای نفی است، بلکه حتی شهادت دادن به این که کسی کاری را نکرده، جز در موارد نادر مورد قبول نیست؛ به علاوه، شاهد بر نفی متهم در آن است (عـاملی، ۱۴۲۵ق، ۳: ۳۸۷). بنـابراین، شـیخ حر عـاملی با اسـتفاده از مبانی طرف مقابل، از جمله منابع و روایات مورد قبول آنان، به ردّ دیدگاه و نظراتشان می پردازد.

۲ ۲ ۴. روش هم گامی ظاهری با طرف مقابل

یکی از روش های ردّ عقایـد طرف مقابل، این است که در ظاهر چنـد قـدم با او هم گام شـده و در جایگاه مناسب، به او نشان داده شود که با فرض همراهی با او، باز هم عقیدهٔ او در مورد بحث، صحیح نیست و اشکال دارد.

شیخ حر می نویسد: بسـیاری از اصـحاب گذشـته، در استدلالشان به ظاهر همراه و موافق با خصم پیش می رفتند، اگرچه در باطن از سخنان معصومان(ع) پیروی و به آن عمل می کردنـد. این از آن جهت بود که خصم را ملزم به پـذیرش حق کننـد (عاملی، ۱۴۰۳ق: ۳۱). وی در بحث کشف و ردّ نظریهٔ تصوف، ابتدا با صوفیان همراهی کرده و به ظاهر عقیدهٔ آنان را پذیرفته و

می گوید: به فرض اگر کشف نیز حاصل شود، یقین آور نخواهد بود. بسـیار اتفاق می افتد اموری برای انسان کشف می شود، ولی پس از آن، فسـاد و بطلانش برای او پدیـدار می گردد و کسـی که ادعای کشف می کنـد و یا برایش مـدعی کشف می شونـد نیز همین گونه محکوم به بطلان است (عاملی، ۱۴۳۲ق: ۱۱۴).

۲ ۲ ۵. روش اثبات بطلان آموزه

در روش اثبـات بطلاـن آموزه، به طور مسـتقیم به ردّ و نقـد آموزهٔ کلاـمی معـارض بـا دین پرداخته و با اسـتدلال مرتبط و مناسب با آموزه، اثبات می شود آموزهٔ مورد نظر، باطل و دارای اشکال است.

ص: ۵۹

شیخ حر این روش را بسیار به کار برده و به ابطال آرا و مذاهب باطل پرداخته و با استدلال هایی، عقاید آنان را رد کرده است. او یکی از ادلهٔ ردّ مجبره را با استفاده از روش بطلان آموزه چنین بیان می کند که در کتاب، سنت و کلام جمیع عقلا، فعل به بنده اضافه و نسبت داده می شود و قرآن از چنین نسبت هایی مملو و پر است؛ از «ایاک نعبد و ایاک نستعین» تا «یوسوس فی صدور الناس». این اسناد حقیقی است، زیرا حمل بر مجاز، دلیل و قرینه می خواهد و اگر قرینه و دلیلی نباشد، حمل بر حقیقت قطعی و معین است (عاملی، شماره بازیابی ۱/۳۱۴۷: ۱۱). وی با بیان این که فعل، فعل بندگان است و انسان با اراده و اختیار خود اعمال را انجام می دهد، بطلان جبر را ثابت می کند.

شیخ حر هم چنین در ردّ دیدگاه جبر در مجبره که به ظاهرِ بعضی آیات، از جمله «والله خلقکم و ما تعلمون» استناد کرده اند، می نویسد: این آیات حمل بر مجاز می شود؛ یعنی خداوند ارادهٔ خلق اسباب و لوازم کرده است. پس از آن جا که ادلهٔ اختیار و ردّ جبر و تفویض بسیار است، تأویل این آیات واجب است (عاملی، شماره بازیابی ۱/۳۱۴۷: ۱۲).

وی در اثبات بطلان کشف می گوید: همان طور که ظاهر است، در خبرهایی که صاحبان کشف می دهند، اختلاف بسیار زیادی وجود دارد که نیاز به بیان آن ها نیست (عاملی، ۱۴۳۲ق: ۱۱۷). آن چه را صوفیان از آن خبر می دهند، خلاف آن فراوان ظاهر شده است و کرامات، دلایل و براهینی که بر ولایت خود ابراز می کنند، مردود و محکوم به بطلان است (عاملی، ۱۴۳۲ق: ۱۱۸).

شیخ حر در اثبات بطلان دیدگاه واقفیه، ابتدا روایاتی را که موجب این دیدگاه غلط شده، بیان می-کند و سپس می گوید که این روایات و مانند آن باعث شبههٔ واقفیه شده است که شیخ و دیگران آن را باطل کرده اند. آن گاه چندین دلیل در ردّ دیدگاه واقفیه و روایاتی که به آن استناد کرده اند، می-آورد (عاملی، ۱۴۲۵ق، ۴: ۲۲۵) و به اثبات بطلان آموزه می پردازد.

۲ ۲ ۶. روش ارجاع به بدیهیات

یکی دیگر از روش های ردّ مکاتب معارض و مقابله با خصم، روش ارجاع به بدیهیات است. در این روش، راه دفاع بر خصم بسته می شود، زیرا کسی نمی تواند بدیهیات را انکار کند.

شیخ حر در برخی موارد، از جمله در ردّ جبر و دیدگاه مکاتب معارض به بدیهیات ارجاع می دهد و می نویسد: هر عاقلی قطعاً و بالوجدان می داند که در مقابل طاعت یا معصیت، او قادر به انجام یا ترک آن کار می باشد و این بدیهی و ضروری است و هر عاقلی فرق بین سقوط از

ص: ۶۰

پشت بام و پایین آمدن از پله را می فهمد (عاملی، شماره بازیابی ۱/۳۱۴۷: ۱۰). وی هم چنین ضرورتاً مدح بر احسان را نیکو و ذمّ بر احسان را قبیح می داند و در بیان بدیهی بودن این امر، این سؤال را مطرح می کند: آیا به واسطهٔ طلوع خورشید، فردی مدح شده و یا به واسطهٔ غروب خورشید، کسی ذم شده است؟ (عاملی، شماره بازیابی ۱/۳۱۴۷: ۱۰) و نیز اگر افعال ما مخلوق خداوند باشد، نباید فرقی بین قاتل حسین و بین شمشیری که با او حضرت را شهید کردند، بگذاریم؛ حال آن که این فرق بدیهی است (عاملی، شماره بازیابی ۱/۳۱۴۷: ۱۰). بنابراین وی با توجه به بدیهیات و امور وجدانی و بالفطره، به ردّ مکاتب معتقد به جبر می پردازد.

۲ ۲ ۷. روش بیان حکایت و مثال

بیانِ حکایت و مثال، تأثیر عمیقی در خصم می گذارد و روشی در ردّ مکاتب معارض است. شیخ حر در ردّ دیدگاه قائلان به جبر، از این روش نیز استفاده کرده است. وی می نویسد: برخی علمای ما حکایت کرده اند که قاضی ای از عامه و برخی علمای شیعه در مجلس خلفای عباسی جمع بودند که مردی بلندقد که پولی را دزدیده بود، آوردند. خلیفه گفت: چگونه جزایش می دهی؟ قاضی پاسخ داد: سی ضربه شلاق به او می زنم. فرد به شیخ گفت: یا امیرالمؤمنین! مجازات دیگری هم مانده است. قاضی گفت: چه مجازاتی؟ فرد شیعی گفت: سی ضربه تازیانه هم به خاطر بلندقد بودنش باید بخورد. قاضی گفت: مگر بلندقدّی او به اختیار خودش بوده؟ فرد شیعی گفت: آیا ربودن درهم-ها به اختیار خودش بود؟ پس قاضی سکوت کرد (عاملی، شماره بازیابی ۱/۳۱۴۷: ۱۲) و به بطلان اعتقاداتش پی برد.

۲ ۲ ۸. روش طرح سؤال و مطالبهٔ دلیل از طرف مقابل

۲ ۲ ۸. روش طرح سؤال و مطالبهٔ دلیل از طرف مقابل

گاهی می توان با طرح سؤال، خصم را متوجه اشتباه در عقیده اش کرد. لذا یکی دیگر از روش های ردّ مکاتب معارض، روش طرح سؤال است.

شیخ حر گاهی برای ردّ مکاتب باطل، با روش طرح سؤال وارد می شود. وی در ردّ کشف در دیدگاه تصوف، سؤالی را طرح می کند و می گوید: نظیر این کشف، بلکه فراتر و بزرگ تر از آن برای کفّار و جن زدگان حاصل می شود. بنابراین، چه فضیلتی در کشف است و اهل کشف از چه مزیتی برخوردارند؟ در مورد کفار هند و دیگران، همه جا رایج است که نظیر این کشف برایشان حاصل می شود، بلکه اینان و امثالشان اختراع کنندهٔ این ریاضت ها بوده اند، ولی در دین، چنین چیزی وارد نشده است (عاملی، ۱۴۳۲ق: ۱۱۹). اگر از کسانی که ادعای کشف داشته اند، سؤال و

ص: ۶۱

درخواست شود به وسیلهٔ کشف تنها یک مسئله از مسائل مشکل معروف بین علما و دانشمندان و یا اخبار و احادیث و یا کاری نظیر آن را به تحقیق و بررسی بپردازند، بی آن که از شخص معینی نام برده شود، خواهید دید که عجز و ناتوانی اش آشکار و ادعایش به طور یقین محکوم به بطلان است و قطعاً قادر بر تحقیق و بررسی کوچک ترین مسئله ای نخواهد بود. هم چنین پاسخی برای این سؤال نخواهند داشت که به چه دلیل در احادیث و اخبار، ذکر و یادی از کشف، بلکه نامی از آن به میان نیامده است؟! بدین سان، مشخص می شود که چنین موضوعی شرعاً از ریشه و اساسی برخوردار نیست (عاملی، ۱۴۳۲ق: ۱۲۰).

نتیجه

دفاع به معنای خاص کلمه، دربارهٔ پاسخ گویی به شبهات به کار گرفته می شود. این مرحله همواره مورد توجه متکلمان بوده است. شیخ حر نیز بسیار به پاسخ گویی به شبهات پرداخته است، لیکن بیشترِ شبهاتی که مطرح کرده، ناظر به اعتقادات مذهب شیعه است. هر شبهه ای که وارد می شود، یا به جهت اشتباه و اشکال در صورت استدلال آن است و یا به جهت بطلان ماده و مقدمات به کار رفته. در آثار شیخ حر عاملی در ردّ شبهات اعتقادی، پاسخی که ناظر به روش اشکال در صورت استدلال باشد، چندان یافت نشد، اما در پاسخ گویی به شیوهٔ ردّ مادهٔ استدلال، از روش های متعددی استفاده کرده است که از جملهٔ آن ها می توان به روش ردّ لوازم و مبانی شبهه، روش پاسخ نقضی، روش ذکر مثال و تشبیه، روش ردّ استدلال شبهه گر، روش تنبیه به استثنای موجود و روش تنبیه به مقتضای حال و شرایط، اشاره کرد.

ردّ مکاتب معارض، آخرین مرحله در دفاع از آموزه هاست. در این مرحله، متکلم حالت هجومی دارد. این مرحله به جهت آن که نشان دهندهٔ کمال مکتب متکلم است، بسیار اهمیت دارد. شیخ حر در این مرحله با روش های مختلف، از جمله لوازم فاسد دیدگاه های معارض، ردّ مبنایی و زیرساختاری، استفاده از مبانی طرف مقابل، هم گامی ظاهری با طرف مقابل، اثبات بطلان آموزه، ارجاع به بدیهیات، مطالبهٔ دلیل از طرف مقابل، روش طرح سؤال و مطالبهٔ دلیل از طرف مقابل، به ردّ مکاتب معارض پرداخته است.

ص: ۶۲

منابع

قرآن کریم.

ابن اثیر، مبارك بن محمد الجزری، (بی تا)، النهایهٔ فی غریب الحدیث و الأثر، قم، اسماعیلیان.

ابن شعبه حرانی، حسن، (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، مقدمه: احمد فارس شدیاق، بیروت، دارالفکر، چاپ سوم.

احمد بن فارس، ابی الحسین، (۱۴۰۴ق)، معجم مقائیس اللغه، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.

برنجکار، رضا، (۱۳۹۱)، روش شناسی علم کلام: اصول استنباط و دفاع در عقاید، قم، دارالحدیث، چاپ اول.

جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۱۰ق)، تاج اللغه و صحاح العربیه، تحقیق: احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین، چاپ اول.

حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۳ق)، الفواید الطوسیه، قم، المطبعه العلمیه، چاپ اول.

، (۱۳۷۶)، الفصول المهمه فی أصول الأئمه(ع) (تکمله الوسائل)، قم، مؤسسه امام رضا، چاپ اول.

، (۱۴۱۸ق)، رساله فی الغناء، قم، مرصاد، چاپ اول.

، (۱۴۰۲ق)، الجواهر السنیه فی الاحادیث القدسیه، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ اول.

، (۱۳۶۲)، الإیقاظ من الهجعه بالبرهان علی الرجعه، تهران، نوید، چاپ اول.

، (۱۴۲۵ق)، إثبات الهداه بالنصوص و المعجزات، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ اول.

، (۱۴۳۲ق)، الرسالهٔ الاثنی عشریه فی الرد علی الصوفیه، تحقیق و تصحیح: عباس الجلالی، قم، انصاریان للطباعه و النشر.

، رساله خلق الکافر، نسخه خطی کتابخانه مجلس، شماره بازیابی ۱/۳۱۴۷.

، تحریر وسائل الشیعه، نسخه خطی کتاب خانه مجلس، شماره بازیابی ۳۶خ.

خالقیان، ام البنین، (۱۳۹۴)، «روش شناسی کلامی شیخ حر عاملی»، رساله دکتری، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

سید رضی، ابوالحسن محمد، (۱۳۸۵)، نهج البلاغه، محمد دشتی، تهران، پیام عدالت، چاپ سوم.

فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، العین، قم، هجرت، چاپ دوم.

فیومی، احمد بن محمد، (بی تا)، مصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم، دارالرضی.

ص: ۶۳

کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.

مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، بحارالانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء.

محمدی، محمدعلی، (۱۳۸۸)، «شیوه پاسخ به پرسش های دینی»، دو ماه نامه مبلغان، ش ۱۱۵.

ص: ۶۴

محلّ نزول اولین وحی و آثار کلامی آن

اشاره

رسول رضوی (۱)

محمدحسین افراخته (۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۲/۲۰

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۲/۱۳

چکیده

دو دسته گزارش دربارۀ اولین وحیِ نازل شده بر رسول خدا(ص) وجود دارد؛ دستۀ اول، غار حرا را محل نزول اولین وحی می داند و دستۀ دوم، محل نزول وحی را منطقۀ ابطح معرفی می کند. مقالۀ حاضر سعی کرده است ضمن بررسی اسناد، متن و آثار کلامی و تاریخیِ گزارش مشهور که غار حرا را محل نزول اولین وحی می داند و نشان دادن چگونگی استناد برخی مستشرقان به این گزارش در اثباتِ وام گرفته شدن اسلام از مسیحیت و غیراصیل بودن آموز ه های آن، به واگویی گزارش دیگری بپردازد که در منابع شیعی بدان پرداخته شده و محل نزول اولین وحی را ابطح معرفی کرده است؛ با آن که این گزارش علاوه بر استحکام سند، آثار سوء مترتب بر گزارش اول را ندارد.

واژگان کلیدی

اولین وحی، غار حرا، سرزمین ابطح، مستشرقان.

۱- استادیار دانشگاه قرآن و حدیث و عضو انجمن کلام اسلامی حوزه

۲- کارشناسی ارشد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران

ص: ۶۵

مقدمه

وحی در ادیان الهی، از منابع اصیل معرفتی و واسطهٔ ارتباط خلق با خالق به حساب می آیـد و پیامبران الهی در رساندن آن به مردم سعی بلیغ داشـته و به تعبیر قرآنی، از روی هوای نفس سـخن نگفته و هر آنچه بیان می کردنـد، وحی الهی بود؛ به همین دلیل، مردم به چگونگی برقراری این ارتبـاط و زمـان آغـاز چنین ارتبـاطی اهمیت بسیاری داده و پرسـش هـای متعـددی در این باره مطرح می کردنـد. ایمـان آورنـدگان به نـبی مکرم (ص) نیز از این قاعـده مسـتثنا نبـوده و دربـارهٔ چگـونگی نزول اولین وحی بر آن حضـرت، پرسش هایی می پرسیدند و طبیعی بود که از سوی رسول خدا (ص) و نزدیکان ایشان نیز پاسخ هایی به این پرسش ها داده می شد. با وجود این، پاسخ های رسیده به دست ما متفاوتند و برخی شـرق شـناسان با استناد به این پاسخ ها، سعی در اثبات وام گرفته شدن اسلام از مسیحیت و غیراصیل بودن آموزه های آن کرده اند.

گفت وگو در این بـاره در کتـاب هـای تفسـیری و ذیـل سورهٔ «علق» سـابقه ای طولاـنی دارد و عـده ای نیز نگاهی انتقادی به برخی مباحث طرح شده در زمینهٔ اولین وحی داشـته اند که از معاصـران می توان به علامه طباطبائی در تفسـیر المیزان، آیة الله سـبحانی در تفسـیر منشور جاویـد و رسول جعفریـان در تاریـخ سیاسـی اسـلام اشاره کرد، اما این نگاه های انتقادی به شـیوهٔ تطبیقی بین احادیث فریقین نبوده و راه حلی برای حل مشـکلات کلامیِ مترتب بر نقل مشـهور ارائه نکرده اند. ما در این مقاله سـعی خواهیم کرد ضـمن یادکرد پاسخ هایی که از طریق صحابه و یا اهل بیت (ع) برای پرسش از اولین وحی به دست ما رسیده، به ارزیابی و اعتبارسنجی هر یـک از آن ها پرداخته و به چگونگی سوء برداشتِ مستشـرقان از احادیث «بـدء الوحی» اشاره کنیم و ضـمن بررسـی تطبیقی، برتری سندی و محتوایی روایت نقل شده از اهل بیت(ع) را نشان دهیم.

دیدگاه ها دربارهٔ بدء الوحی

اشاره

کنکاش در روایات رسیده در منابع شیعه و اهل سنت، نشان گر وجود دو دیدگاه کلی دربارهٔ مکان اولین وحی است:

۱. دیدگاه اهل سنت

اشاره

اهـل سـنت بر این باورنـد در کوه نور و زمـانی که پیـامبر اکرم (ص) به تنهـایی در غار حرا بودنـد، اولین وحی بر ایشان نازل شـد و هنگامی که جبرئیل پیام الهی را به آن حضـرت رسانـد، دچار اضـطراب و شک شـده و می خواسـتند خود را از کوه به پایین پرتاب کنند. پس از آن که از کوه پایین

ص: ۶۶

آمدند، از ورقۀ بن نوفل شنیدند که آنچه دیده اند جبرئیل بوده؛ پس شکشان تبدیل به یقین شد و آرامش یافتند. مستندِ این باور، احادیثی است که در ادامه به بررسی آن ها پرداخته می شود.

روایتِ ابن شهاب زهری از عروۀ بن زبیر از عایشه

اشاره

از عایشه نقل شده است: «اولین وحی بر رسول خدا(ص) رؤیای صادقه در خواب بود که مانند طلوع آفتاب بر ایشان نازل شد. سپس او به تنهایی و عزلت تمایل پیدا کرد و در غار حرا به تنهایی حضور می یافت. ایشان در آن جا به تحنث (شب زنده داری و دعا کردن شب های متعدد)

می پرداختند تا زمانی که به نزد خانوادۀ خود بازمی گشتند. این امر بار ها و بارها اتفاق می افتاد تا این که روزی در غار حرا حق بر ایشان نازل شد. فرشته نزد ایشان آمد و به ایشان گفت: بخوان! ایشان فرمودند: من قادر به خواندن نیستم. سپس فرشته مرا در بغل گرفت و آن قدر فشار داد که جانم به لب رسید. بعد مرا رها کرد و گفت: بخوان! گفتم: من قادر بر خواندن نیستم. او برای بار دوم مرا در بغل گرفت تا این که جانم به لب رسید. سپس مرا رها کرد و گفت: بخوان! گفتم: من قادر بر خواندن نیستم. پس مرا برای بار سوم در بغل گرفت و گفت: «اِقرأ بِاسمِ ربِّکَ الَّذی خَلَق خَلَق الاِنسَانَ مِن عَلَق اِقرَأ وَ رَبُّکَ الأکرَم.» پیامبر پس از آن در حالی که دلش لرزان بود، بازگشت و به خدیجه گفت: مرا در پارچه ای بپیچانید! پس از آن که این کار را کردند و لرزش اندام های ایشان تمام شد، ماجرا را برای خدیجه تعریف کردند و گفتند: می ترسم کاهن یا مجنون شده باشم. خدیجه گفت: نه! به خدا قسم، خدا تو را هرگز وانمی-گذارد، چراکه تو صلۀ رحم، تجارت و مهمان نوازی می کنی و به مردم در سختی ها یاری می-رسانی. سپس خدیجه به همراه پیامبر به نزد ورقۀ بن نوفل، پسرعموی خدیجه رفتند که در جاهلیت به مسیحیت گرویده بود و به عبرانی کتاب های گوناگون، از جمله انجیل را می نوشت و در سنّ پیری کور شده بود. خدیجه به او گفت: ای عمو زاده! این سخنان از پسرِ برادرت بشنو. ورقه به پیامبر گفت: چه چیزی می بینی؟ پیامبر(ص) آنچه دیده بودند، برای ورقه تعریف کردند. ورقه گفت: قدّوس، قدّوس! این همان ناموسی است که خدا بر موسی نازل کرد. ای کاش من نیز در آن یارِ تو بودم! ای کاش آن زمان که قومت تو را از شهر اخراج می کنند، من زنده می بودم! پیامبر فرمود: آیا قوم من، مرا از این شهر بیرون می کنند؟ ورقه گفت: بله. اگر من در آن روز بودم، تو را یاری می کردم. پس از مدتی نگذشت که ورقه از دنیا رفت و وحی نیز از پیامبر منقطع شد.»

این متن در تمامی کتاب هایی که این داستان را نقل کرده اند وجود دارد، اما در برخی نقل ها گفته شده: پیامبر ترس این را داشتند که مجنون یا کاهن شده باشند. در برخی نقل ها هم آمده است: ایشان می خواستند خود را از کوه پرتاب کنند.

ص: ۶۷

بررسی سندی

این روایت به سندهای گوناگون و متفاوت و در کتاب های متعدد اهل سنت نقل شده است (بخاری، ۱۳۱۲ق، ۱: ۷؛ ۶: ۱۷۳؛ مسلم بن حجاج، ۱۹۹۱، ۱: ۱۳۹؛ ابن حنبل، ۱۳۱۳ق، ۶: ۲۲۳؛ حاکم نیشابوری، ۱۳۴۱ق، ۳: ۱۸۴و...). در تمامی کتاب هایی که به ذکر سند حدیث پرداخته اند، اسناد این روایت به ابن شهاب زهری از عروهٔ بن زبیر از عایشه منتهی می شود. بر اساس منابع تاریخی، عایشه امکان این را نداشته است که در اولین وحی در کنار پیامبر (ص) حضور داشته باشد و امکان نقل این داستان برای وی مقدور نیست. عایشه سه سال پیش از هجرت، یعنی حدود ده سال پس از بعثت و در سنّ هفت سالگی با پیامبر ازدواج کرد (طبری، ۱۹۶۸، ۳: ۱۶۴). بنابراین، وی به هنگام نزول اولین وحی به دنیا نیامده بود و نمی توانست شاهد آن باشد؛ پس سند این روایت کامل نیست. این نکته را هم باید افزود که برخی مورخان جدید، ازدواج پیامبر اکرم (ص) با عایشه را در سنین بالاتر وی دانسته اند (مونس، ۱۹۹۷: ۵)، اما این امر مسلّم است که این ازدواج در مدینه تحقق یافته و او در دورهٔ مکه ارتباط مستقیمی با پیامبر اکرم (ص) نداشته است؛ هرچند اگر ارتباطی هم وجود داشت، چون این روایت نقل قول از پیامبر (ص) نیست، نقص سند آن جبران نمی شود. برخی علمای اهل سنت به مرسل بودن این حدیث اذعان کرده و چارهٔ کار را در موارد ذیل دیده اند:

یکی از موضوعات مهم در علوم حدیث اهل سنت، روایاتی است که به یکی از صحابه، بدون اسناد به پیامبر اکرم (ص) منتهی می شوند. علمای اهل سنت در این باره اختلاف دارند، اما اکثریت آن ها این احادیث را حدیث مسند دانسته و با آن به منزلهٔ سنن برخورد می کنند (بغدادی، ۱۹۸۳، ۲: ۱۹۰؛ حاکم نیشابوری، ۱۹۸۰: ۲۲؛ سخاوی، ۱۴۲۶ق، ۱: ۱۹۱۱۹۳). بر این اساس، برخی علمای اهل سنت روایتِ عایشه را قابل قبول دانسته اند (نووی، ۱۹۲۹، ۲: ۱۹۷).

عبارت «فاخذنی فغطنی» نشان می دهد عایشه این حدیث را از پیامبر(ص) شنیده است (سیوطی، ۱۴۱۶ق، ۱: ۱۸۳؛ قسطلانی، ۱۳۲۳ق، ۱: ۶۱)؛ بنابراین سند حدیث ناقص نیست.

در مقابلِ نگاه توجیه گرانهٔ بالاـ به این نکته باید توجه داشت که با هر توجیهی، باز روایت دچار اضطراب است، زیرا قسمتی از حدیث از زبان رسول الله(ص)، قسمتی دیگر از زبان عایشه و قسمت آخر هم از زبان حضرت خدیجه نقل شده است و این عدول از ظاهر حدیث است که کلّ حدیث را از زبان عایشه نقل می کند.

بررسی متنی

در این روایت، نکاتی وجود دارد که با دیگر گزارش های تاریخی و نیز مبانی اعتقادی اسلام سازگار نیست؛ از جمله:

ص: ۶۸

پیامبر اکرم (ص) پس از نزول وحی و مشاهدهٔ ملک وحی، باز نبوت خویش را باور نداشت و با راهنمایی همسرشان و ورقه بود که به این باور رسید. این ادعا در صدد القای نعوذ بالله برتری عقل و دانش حضرت خدیجه و ورقهٔ بن نوفل از پیامبر(ص) است! در این صورت، هر مخالفی می تواند بگوید: با وجود این برتری، نیازی نبود که آن دو از پیامبر پیروی کنند؛ در واقع پیامبرِ اصلی، خدیجه و ورقهٔ بن نوفل بودند!

این پرسش ها در روایت مذکور، بی پاسخ مانده است: چرا جبرئیل پیش از آن که چیزی را بر حضرت محمد(ص) عرضه کند، از ایشان می خواهد که چیز ناآورده ای را بخوانند؟ بر فرض جبرئیل نوشته ای آورده بود که پیامبر باید از روی آن می خواندند؛ چرا از کسی که به ادعای اهل سنت توانایی خواندن نداشته، خواسته تا نوشته ای را بخواند؟ اگر منظور این بوده که پیامبر باید سخنانی را که جبرئیل به ایشان عرضه می دارد تکرار می کردند، در این فرض باید پرسید: چرا کسی به نبوت انتخاب می شود که توانایی تکرار چند کلمه را ندارد؛ آن هم کسی که باید پیام های الهی را بی کم وکاست به انسان ها برساند؟ علاوه بر این شیعه، پیامبر را در تمامی حرکات و افعال معصوم می داند، اما اهل سنت پیامبر را تنها در دریافت و ابلاغ وحی معصوم می دانند؛ حال چگونه است که ایشان از تکرار چند جملهٔ کوتاه وحی ناتوان هستند؟ آیا این ناتوانی با عصمت پیامبر اکرم (ص) سازگاری دارد؟

آیا می توان پذیرفت پیامبر اکرم (ص) می خواستند خود را از کوه به پایین پرتاب کنند؛ حال آن که هر عقل سلیمی خودکشی را روا نمی داند و در اسلام خودکشی حرام است؟! این کار، شایستهٔ افرادی است که از نعمت عقل بی بهره اند، نه فردی مانند رسول الله (ص).

صرف نظر از تناقض های تاریخی دربارهٔ ورقهٔ بن نوفل (جواد علی، ۱۴۱۳ق، ۶: ۵۰۰-۵۰۴) و تشکیک برخی نویسندگان دربارهٔ اصل وجود چنین شخصی (زرگری نژاد، ۱۳۸۷: ۲۲۵)، اگر ورقهٔ بن نوفل به این که آن فرشته جبرئیل بوده، اذعان داشته و به نبوت پیامبر اکرم (ص) اعتراف کرده است، معنا ندارد بگوید: اگر ایشان را درک می کرد، به ایشان ایمان می آورد. این شرطِ او به چه معناست؟ او که در همان زمان قبول داشته است که ایشان نبی هستند، چرا ایشان را نصرت نداد و به نبوت ایشان ایمان نیاورد؟

چه دلیلی وجود داشت که پیامبر اکرم (ص) سخنان ورقه را بپذیرند و به سخنان او اعتماد کنند، آن هم در امر خطیری همچون نبوت، ولی سخنان امین وحی را باور نکنند؟!

در خطبهٔ «قاصعه» از زبان امیرالمؤمنین نقل شده: «پیامبر اکرم (ص) از روزی که از شیر گرفته شدند، شب و روز با بزرگ ترین ملک از ملائکه الهی قرین و همراه بودند» (رضی، بی تا، نهج البلاغه: خطبهٔ ۱۹۲). اگر این بزرگ ترین ملک همان جبرئیل بود، پس پیامبر از دوران کودکی با ایشان مأنوس بودند و ترس یا نشناختن ملک برای ایشان منتفی خواهد بود؛ و اگر این

ص: ۶۹

بزرگ ترین ملک غیر از جبرئیل بود، پس رسول خدا که از کودکی با ملکی بزرگ تر از جبرئیل مأنوس بودند، از جبرئیل نخواهند ترسید. بنابراین نمی توان نقل مورخان را مبنی بر این که پیامبر از سخنان ورقه آرام گرفتند (طبری، ۱۹۶۸، ۲: ۳۰۳؛ بیهقی، ۱۴۰۸ق، ۲: ۱۴۹)، پذیرفت.

با وجود آن که بشارت های فراوانی دربارهٔ نبوت ایشان از طریق مسیحیان و یهودیان داده شده بود و به نصّ آیهٔ قرآن، مسیحیان و یهودیان ایشان را مانند فرزندان خود می شناختند (انعام: ۲۰؛ بقره: ۱۴۶)، قابل قبول نیست که خود پیامبر (ص) از نبوت خود اطلاع نداشته باشند. آیا در جامعه ای که بسیاری از مردم به طمعِ این که فرزندشان پیامبر باشد نام آن ها را «محمد» می گذاشتند (ابن-سعد، ۱۴۱۰ق، ۱: ۱۳۴)، پیامبر اکرم (ص) خود از پیامبریِ خود خبر نداشتند؟! آیا با وجود این که پدرانِ پیامبر (یعقوبی، ۱۸۸۳، ۲: ۱۱) و مادر ایشان (نقل شده: آمنه در خواب دید که نوری از پیامبر ساطع شده. او از این خواب نتیجه گرفت که پسرش، شأن و مقام والایی خواهد داشت. آمنه حتی معتقد بود شیطان راهی به پسرش ندارد. ر.ک: موصلی، ۱۹۸۸، ۱۳: ۹۷؛ ابن هشام، ۱۹۷۶، ۱: ۱۷۴؛ بیهقی، ۱۴۰۸ق، ۱: ۱۳۵۱۳۶؛ ابن حبان، ۱۴۰۸ق، ۱۴: ۲۴۷) به نبوت ایشان اعتقاد داشتند، می توان پذیرفت که خود ایشان از نبوت خود آگاه نبودند؟!

روایت ابن شهاب زهری از ابوسلمه از جابر

جابر بن عبدالله انصاری نقل کرده که از پیامبر(ص) شنیده است: «سپس مدتی وحی از من منقطع شد. روزی در حالی که راه می رفتم، از آسمان ندایی شنیدم. سر را بلند کردم، دیدم فرشته ای که در حرا به نزد من آمده بود، اکنون بر تختی میان آسمان و زمین نشسته است. از این کار او ترسیدم و به زمین خوردم. به نزد خانواده آمدم و گفتم: مرا در پارچه ای بپوشانید و آن ها این کار را کردند. خدا چنین بر من نازل کرد": یا أیُهَا المدَّثِر قُم فَانذِر و رَبُّکَ فَکَبِّر وَ ثِیابَکَ فَطَهِّر و الرِّجز فَاهجُر ".سپس وحی بر من ادامه یافت.»

این روایت نیز که به اسناد گوناگون در کتاب های اهل سنت آمده (ابن حنبل، ۱۳۱۳ق، ۳: ۳۲۵؛ نسائی، ۱۴۲۱ق، ۱۰: ۳۱۷؛ بخاری، ۱۳۱۲ق، ۴: ۱۱۶؛ مسلم، ۱۹۹۱، ۱: ۱۴۳)، به این مطلب اشاره دارد که حضرت محمد (ص) ملکی را که در غار حرا دیده دوباره در جای دیگر مشاهده می کند، ولی دربارهٔ چگونگی ماجرای کوه حرا و اولین نزول وحی در آن ماجرا اشاره ای ندارد. این روایت نشان می دهد، پیش از این ملکی بر پیامبر(ص) نازل شده بود و در این باره نیز بر ایشان نازل شده است و ارتباطی به اولین نزول وحی بر پیامبر اکرم(ص) ندارد.

روایت عبید بن عمیر بن قتادهٔ لیثی

اشاره

ابن اسحاق از وهب بن کیسان نقل کرده: «روزی عبدالله بن زبیر از عبید بن عمیر بن قتادهٔ

ص: ۷۰

لیثی پرسید: اولین وحی بر پیامبر که جبرئیل بر ایشان آورد، چگونه بود؟ عبید به عبدالله بن زبیر و کسانی که در آن جا حاضر بودند، گفت: رسول خدا(ص) هر سال یک ماه در غار حرا حاضر می‌شدند و در آن مدت از قریش دوری می کرد... از این جا به بعد تقریباً با روایت عایشه هم داستان است (ابن هشام، ۱۹۵۵، ۱: ۲۵۱؛ طبری، ۱۹۶۸، ۲: ۳۰۰؛ ذهبی، ۱۴۱۰ق، ۲: ۱۳۰؛ ابن-کثیر، بی تا، ۳: ۱۲؛ عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ۱۰: ۴۲۵).

برسی سندی

دیدگاه ها دربارهٔ عبید بن عمیر لیثی، متفاوت است؛ برخی او را از صحابه ای دانسته اند که در زمان پیامبر (ص) به دنیا آمد و برخی چنین اعتقادی نداشته و او را از بزرگان تابعین به شمار آورده‌اند (ابن عبد البر، ۱۹۹۲، ۳: ۱۰۱۸؛ عسقلانی، ۱۸۵۳، ۵: ۷۹؛ بخاری، ۱۹۵۸، ۵: ۴۵۵). در هر دو صورت، وی در دوران نزولِ اولین وحی، به این دنیا پا نگذاشته بود و این روایت همانند روایت عایشه، مستند نبوده و حجیت لازم را نخواهد داشت.

برسی محتوایی

این روایت در دوران عبدالله بن زبیر گفته شده و در تاریخ مشهور است که عبدالله چهل هفته در خطبهٔ نماز، نام پیامبر(ص) را نیاورد تا بنی هاشم به شنیدنِ نام ایشان گردن افرازی نکنند (مسعودی، ۱۹۶۴، ۳: ۸۸)! بنابراین کاملاً طبیعی است که در این دوران، برای کاهش مقام پیامبر (ص) تلاش هایی انجام گرفته است. علاوه بر این، تمامی اشکال هایی که دربارهٔ روایت اول وجود دارد، دربارهٔ این روایت نیز می توان بیان کرد.

پرسش ابوذر درباره اولین نزول وحی

اشاره

در روایتی دیگر، پرسش و پاسخی میان ابوذر یا ابوهریره و یا یک شخص نامعلوم و پیامبر اکرم (ص) بدین شرح نقل شده است: «ابوذر می گوید: به پیامبر عرض کردیم: یا رسول الله! از کجا دانستید که شما پیامبرید؟ پیامبر فرمودند: من در بطحاء بودم که دو فرشته آمدند. یکی از آن فرشته ها به دیگری گفت: آیا این خود اوست؟ دیگری گفت: آری. گفت: او را با یک نفر بسنج. وزنِ من بیشتر بود. گفت: با ده نفر بسنج. مرا با ده نفر سنجیدند. وزن من بیشتر بود... یکی از آن ها به دیگری گفت: اگر او را با تمامی امتش وزن کنی، باز هم وزنِ او بیشتر است... .»

این روایت در برخی منابع اهل سنت نقل شده است (ابن حنبل، ۱۳۱۳ق، ۴: ۱۸۴؛ حاکم نیشابوری، ۱۳۴۱ق، ۲: ۶۱۶؛ اصفهانی، ۱۴۰۶ق، ۱: ۲۲۱؛ هیثمی، ۱۴۰۴ق، ۳: ۱۱۵؛ ابن-عساکر، ۱۴۱۵ق، ۳: ۴۶۱ و...) و در آن ها در ادامه، داستان جعلی «شقّ صدر» نقل شده است. تنها

ص: ۷۱

دارمی این روایت را بدون ذکر حادثهٔ شق صدر نقل کرده و تقریباً با روایتی که در ادامه از کتب شیعه نقل خواهد شد، همسوست (دارمی، ۱۴۲۱ق، ۱: ۱۶۵).

برسی محتوایی

توزینِ پیامبر اکرم (ص) با افراد گوناگون، تمثیلی نمادین از جایگاه والای معنوی ایشان است. با وجود این، در این روایت تناقض هایی دیده می شود. بر اساس کتاب های تاریخی که مدعی داستان شقّ صدرند، این حادثه در سنین کودکی پیامبر اتفاق افتاده، اما نزول وحی بر پیامبر در سنّ چهل سالگی بوده؛ بنابراین یا باید به نقل دارمی که با روایت شیعه هم خوانی دارد، اکتفا

کرد و باقی وقایع را ساختهٔ دست جاعلان دانست و یا باید پذیرفت که ایشان از کودکی پیامبر

بودند.

روایات دیگر

اشاره

روایات مشابه دیگری در این زمینه از عکرمه از زبان عبدالله بن عباس (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ۱: ۱۵۳) و عبدالله بن شداد (طبری، ۱۹۶۸، ۲: ۲۹۹؛ ابن سعد، الطبقات، ۱: ۱۵۲) نقل شده است که اولاً، هر دوی این صحابه در زمان آغاز بعثت به دنیا نیامده بودند و از متولدان دوران مدینه به شمار می آیند و اشکال عدم اسناد هم چنان بر آن ها هم وارد است؛ و ثانیاً، از نظر محتوایی، مشابه روایات مزبور بوده و همان اشکال ها متوجه این نقل ها خواهد بود.

تلاش برای توجیه این روایات

با توجه به این که در روایات مزبور، به مقام شامخ پیامبر اکرم (ص) بی احترامی شده است و حتی موجب عدم اطمینان به نبوت ایشان می شود، برخی دانشمندان تلاش کردند تا این روایات را توجیه کنند.

قاضی عیاض معتقد است، ترس پیامبر اکرم (ص) از وحی و یا تردید ایشان در الهی بودن آنچه بر ایشان نازل شده، نبوده است، بلکه ترس از عدم موفقیت، عدم توانایی در تبلیغ رسالت و یا ترس از شیطانی بودن وحی بوده است (عیاض، ۱۹۷۷، ۲: ۷۰۲؛ عیاض، ۱۹۹۸، ۱: ۴۸۴۴۸۵). وی معتقد است، در صورتی که این روایات صحیح باشد(۱) ، باز هم مربوط به اوایل دوران بعثت پیامبر است که هنوز با ملک رابطه ای نداشتند، اما پس از نزول وحی و ملاقات با ملک، شک در ایشان راه ندارد (عیاض، ۱۹۷۷، ۲: ۷۰۶).

۱- این سخن نشان می دهد، خود قاضی عیاض در صحت این روایات تردید داشته است!

ص: ۷۲

نووی احتمال دوم قاضی عیاض را رد کرده و آن را مخالف صریح آیه دانسته است (نووی، ۱۹۲۹، ۲: ۲۰۰).

کرمانی پس از نقل دو نظر فوق، احتمال سومی مبنی بر ترس خودِ پیامبر از نزول وحی مطرح کرده و می نویسد: خدای متعال شواهدی قرار داد تا ایشان متوجه شوند جبرئیل نزد ایشان آمده است، نه شیطان (الکرمانی، ۱۹۳۷، ۱: ۳۶).

روایاتی نقل شده است که درختان و سنگ ها پیش از بعثت، بر پیامبر (ص) به عنوان نبوت سلام می دادند (ابن حنبل، ۱۳۱۳ق، ۵: ۸۹؛ ترمذی، ۱۹۷۵، ۵: ۵۳۹؛ مسلم، ۱۹۹۱، ۴: ۱۷۸۲). قاضی عیاض، وشنانی و سنوسی در شروح خود بر صحیح مسلم معتقدند، رؤیای صادقه و سلام کردن حجر، برای آمادگی ایشان برای نزول وحی بوده است؛ به این ترتیب که در ابتدا

روح پیامبر برای نزول وحی بر ایشان انس پیدا کند و از این که برای اولین بار وحی ایشان را

غافل گیر کند ممانعت نماید، چراکه قوای بشری تحمل آن را ندارد (عیاض، ۱۹۷۷، ۲: ۷۰۳؛ عیاض، ۱۹۸۸، ۱: ۴۷۹؛ مسلم بن حجاج، بی تا، ۱: ۲۷۱).

احمد بن ابراهیم اسماعیلی جرجانی گفته است: ترس ایشان از عدم علم ضروری به الهی بودن آنچه بر ایشان نازل شده است، بود (قسطلانی، ۱۹۹۶، ۱: ۱۰۵؛ زرقانی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۴۰۳).

قسطلانی و زرقانی ترس ایشان را از کشته شدن از سوی قوم دانسته اند (قسطلانی، ۱۹۹۶، ۱: ۱۰۵؛ زرقانی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۴۰۳).

ابن حجر دربارهٔ تکرار جملهٔ «ما أنا بقاری» معتقد است، مرتبهٔ اول به دلیل امتناع، مرتبهٔ دوم به دلیل اخبار به نفی محض و مرتبهٔ سوم بر استفهام بوده است (عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ۱: ۳۲).

شوکانی این اقدام را شکایت ایشان از وضعیت اوایل وحی دانسته است (شوکانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۷۳).

از دانشمندان جدید، اکرم ضیاء العمری فرازی از این حدیث را که پیامبر (ص) می خواستند خود را از کوه پرتاب کنند، منافی عصمت ایشان و آن را غیرصحیح دانسته است (العمری، ۱۴۱۵ق: ۱۲۶).

به نظر می رسد، این توجیه ها از این امر ناشی می شود که این افراد نتوانسته اند خود را از چنگال انبوه روایات نقل شده در این زمینه رها سازند، هرچند این روایات تا چند نسل، همگی خبر واحد به شمار می روند. این افراد متوجه این نبودند که با این توجیهات، از جایگاه پیامبر اکرم (ص) کاسته خواهد شد. می توان ادعا کرد که ریشهٔ این روایات، تلاش برخی جریان های سیاسی صدر اسلام است که سعی در عادی سازی و زمینی دانستن شخصیت پیامبر (ص) داشتند؛ به خصوص آل زبیر که پس از شکست سیاسی، در عرصهٔ فرهنگی به ترویج باورهای خود پرداخته

ص: ۷۳

و در این جبهه نیز مانند جبهۀ سیاسی، از عایشه که خالۀ آنان بود، بیشترین استفاده را بردند.

۲. دیدگاه مستشرقان درباره روایات بداء الوحی

تلاش برای اثبات غیرالهی بودن و غیراصیل بودن دین اسلام، عمده ترین رویکرد شرق شناسان به اسلام است. آن ها مدعی اند به دلیل وجود مسیحیان و یهودیان فراوان در جامعۀ عربستان، پیامبر (ص) از تعالیم آن ها بهره برده و دین اسلام را به جامعۀ عربستان عرضه کرده و در واقع، اسلام چکیده–ای از ادیان پیشین و فضای اجتماعی فرهنگی مکه است و تحت تأثیر

فرهنگ های پیشین یا موجود در آن زمان، مانند: اکّدی، بابلی، آرامی، سریانی و حبشی به وجود آمده است. مهم ترین و اساسی ترین دلیل و شاهد این افراد در اثبات تأثیرپذیری پیامبر اکرم (ص) از مسیحیان و یهودیان، داستان دیدار ایشان با ورقۀ بن نوفل است. از سویی، این واقعه در

مهم ترین کتاب های حدیثی و تاریخیِ اهل سنت بیان شده و از سوی دیگر، ورقۀ بن نوفل از افرادی است که به مسیحی بودن او تصریح شده است (ر.ک: یعقوبی، ۱۸۸۳، ۱: ۲۹۸؛ ابن کثیر، بی تا، ۲: ۲۳۸؛ دینوری، ۱۹۹۲: ۵۹). مارگلیوث می نویسد: «بر اساس اولین گزارش ها، پیامبر از اولین تجربه های خود [از وحی] ترس داشته و بیم این را داشته است که کاهن یا شاعر شده باشد و لذا می خواست خودکشی کند. خدیجه او را یافت و به او آرامش و بشارت داد که

او پیامبر این امت خواهد بود. به سختی می توان پذیرفت، خدیجه از پیش با این واژه آشنا

باشد. او با خویشاوند خود، ورقۀ بن نوفل مشورت کرد و او نیز همین دلگرمی را به او داد» (Margoliouth, ۱۹۰۵: ۹۲).

مارگلیوث پس از این، به جملۀ معروف ورقۀ بن نوفل «قدوس قدوس، هذا هو الناموس الاکبر» اشاره کرده و معتقد است، «قدّوس» واژه ای عبری و «ناموس» واژه ای یونانی است (Margoliouth, ۱۹۰۵: ۹۲). این سخن به معنای تأثیر مسیحیت بر ورقه است که ورقه نیز بر پیامبر تأثیر گذاشته است؛ در واقع، پیامبر از این طریق به طور غیرمستقیم از مسیحیان تأثیر پذیرفته اند.

مونتگومری وات پس از نقل داستان های نقل شده در کتاب های اسلامی دربارۀ آغاز بعثت، به داستان تشویق حضرت خدیجه و رفتن به نزد ورقۀ بن نوفل اشاره می کند. وات توجهی خاص به واژۀ «ناموس» دارد و پس از بحث در این زمینه، چنین نتیجه می گیرد که ورقه تحت تأثیر تعالیم یونانیان بوده است که واژۀ «نوموس» را برای قانون یا متن مقدس وحی شده به کار

می برند (برای معنای دقیق این واژه ر.ک: Barney, ۶: ۶۳۱). مونتگومری وات پس از ذکر عبارت مزبور می نویسد: «جملۀ ورقه باعث شد که محمد پس از آن وحی را دریافت کند و

ص: ۷۴

می تواند این معنا را داشته باشد که آنچه محمد دریافت می کرد، با متون مقدس مسیحیان و یهودیان ارتباط داشته و یا حداقل در ردیف آنان قرار بگیرد» (Watt, ۱۹۶۰: ۵۱). وات معتقد است، آیهٔ «الَّذی عَلَّمَ بِالقَلَم» با توجه به درس ناخوانده بودن پیامبر اکرم (ص) نمی تواند دربارهٔ ایشان صادق باشد. با توجه به این که ورقه تنها کسی از اطرافیان پیامبر (ص) بود که سوادِ خواندن و نوشتن داشته، وات مصداق این آیه را «ورقه» می داند و می گوید این آیه در صدد یادآوری وام-گیری پیامبر از ورقه است (Watt, ۱۹۶۰: ۵۱). نویسنده در انتهای بحث، از مدیون بودن پیامبر (ص) به ورقه نتیجه می گیرد که پیامبر (ص) مراودات فراوانی با ورقه داشت و در روزهای اول نبوت خود، مسائل بسیاری را از او یاد گرفت. وات در پایان به صراحت بیان می کند: بسیاری از معتقدات و تصورات بعدی اسلامی، توسط ورقه شکل گرفته که این به معنای این است که تمام تعالیم محمد، از ادیان پیشین اخذ شده است (Watt, ۱۹۶۰: ۵۲).

وات در کتاب محمد در مدینه، در فصل نهم کتاب با عنوان «دین جدید»، به بررسی همین موضوع پرداخته است. او در ابتدا، به نظام دینی اسلام پرداخته و سپس به رابطهٔ اسلام و مشرکان اشاره می کند و در نهایت، تحت عنوان «اسلام و مسیحیت» به روابط متقابل اسلام و مسیحیت پرداخته است (Watt, ۱۹۵۶: ۳۰۳-۳۲۱). وی باز هم در ابتدای این بخش، به ورقه و نقش او در وقایع اسلام اشاره کرده و می نویسد: «در مکه تعداد مسیحیان فراوان نبودند. یکی از آن ها ورقهٔ بن نوفل بود که پسرعموی خدیجه نیز بود که احتمالاً تأثیری قابل ملاحظه بر محمد داشته است. باقی مسیحیان، بردگان حبشی بودند که اعتقاد صحیحی دربارهٔ مسیحیت نداشتند. محمد نیز در سفرهای خود به شام، از مسیحیان چیزهایی مشاهده کرده بود. تا زمانی که او به مدینه نرفته بود، با یهودیان هیچ ارتباطی نداشت و در ابتدا امیدوار بود که یهودیان به نبوت او ایمان بیاورند... فرض این که محمد (ص) با مسیحیان، مانند ورقه رابطه نداشته است، فرضی بدون دلیل است (Watt, ۱۹۵۶: ۳۱۵-۳۱۶).

وایر، نویسندهٔ مقاله «ناموس» در دایرهٔالمعارف اسلام، ابتدا به ذکر معانی گوناگونِ این واژه در حوزه های مختلف پرداخته است. وی ابتدا با ذکر عباراتی از انجیل یوحنا که در آن با استفاده از این واژه، به ظهور «فارقلیط» بشارت داده شد، می نویسد: «در دنیای اسلام، این واژه ناشناخته بود تا این که ابن هشام آن را به شکل ناموس در کتاب خود ذکر کرده است. احادیث مربوط به زندگی نامهٔ پیامبر نشان می دهند، ورقهٔ بن نوفل به صراحت محمد را با فارقلیط که مسیح، بشارت او را در عباراتی از انجیل داده، مرتبط کرده است» (Vire, ۱۹۸۶, ۷: ۹۵۳). نویسنده به طور ضمنی در صدد بیان دانش ورقه به کتب مسیحیت و هم چنین دِین جامعهٔ اسلامی به وی

ص: ۷۵

به جهت تعریف این واژه است. وی در ادامه با ذکر جملهٔ ورقه، به بیان معانی واژهٔ «ناموس» در کتاب ها و فرهنگ های لغت پرداخته است.

رابینسون در مقالهٔ «ورقهٔ بن نوفل» در دایرهٔ المعارف اسلام، اهمیت وی در تاریخ اسلام را نقش وی در راهنمایی در اولین وحی به پیامبر می داند. نویسنده در بررسی زندگی ورقه، به آشنایی وی با کتاب های مسیحیت اشاره کرده و در پایان به نقش وی در راهنمایی پیامبر اکرم(ص) پرداخته است. وی می نویسد: «ورقه در گزارش های مرتبط با اولین آیاتِ نازل شده بر پیامبر، جایگاه خود را در تاریخ اسلام به دست آورد که او بر این که اولین وحی های ابتدایی بر محمد موثق بوده است، صحه گذارد. او گفت: این همان قانونِ (ناموس) بزرگ است که بر موسی نازل می شد (ناموس به جبرئیل ملك نیز تعبیر شده است). او همان پیامبر به سوی مردم است. اطلاعات دقیق برای تعیین چگونگی این دیدار، بسیار مشکل است. گاهی گفته می شود خدیجه، محمد را تنها به نزد ورقه می فرستاد. گاهی خدیجه به تنهایی می رفت و سخنان ورقه را به او گزارش می داد و گاهی اوقات خدیجه و ابوبکر به نزد وی می رفتند. قطع نظر از تمامی این سخنان، ورقه به دین مسیحی خود باقی ماند و مسلمان نشد» (Robinson, "Waraqa b. Nawfal", Encyclopedia of Islam, ۱۱: ۱۴۲).

نویسندهٔ این مقاله، به داستان ورقه و پیامبر(ص) استناد کرده است. وی بر اساس روایات مذکور در کتب معتقد است، پیامبر(ص) از طریق سخن ورقه به حقانیت خود پی برده است. نویسنده با استناد به روایات کتب اسلامی، با این گفته ها در صدد اثبات نقش ورقه در تاریخ اسلام و هم چنین تأثیر وی بر پیامبر اکرم(ص) است. نویسندهٔ این مقاله، برخلاف دیگر نویسندگان، مدعی است این دیدار بارها اتفاق افتاده است. نکتهٔ مهمّ دیگر در این باره، ادعای نویسنده دربارهٔ عدم ایمان آوردن ورقه به پیامبر(ص) و دین اسلام است. وی در واقع با این کلام، این مطلب را به خواننده القا می کند که دعوت پیامبر(ص) از سوی کسی که به وحیانی بودن و موثق بودن آنچه بر ایشان نازل شده بود شهادت داد، مورد قبول قرار نگرفته است؛ این موضوع نشان دهندهٔ کاستی در دین اسلام بوده است.

کارن آرمسترانگ در مقالهٔ «محمد» در دایرهٔ المعارف دین، دربارهٔ دو سال [!] اول بعثت که به دورهٔ «دعوت سرّی» معروف است، معتقد است که دعوت رسول خدا(ص) در این دوره، محدود به دو نفر بوده است: حضرت خدیجه و ورقهٔ بن نوفل. وی دربارهٔ ورقه چنین توضیح می دهد: «به مدت دو سال محمد، دعوت خود را خاموش نگه داشت و تنها بر دو نفر که همسرش خدیجه و پسرعموی همسرش ورقهٔ بن نوفل که پیش از این به مسیحیت گرویده بود، اعتماد کرد. هر دوی آن ها به او [پیامبر(ص)] قوّت قلب دادند تا اعتقاد پیدا کند آنچه دیده است، وحی

ص: ۷۶

الهی بوده و از سوی خداست و او انتخاب شده است تا دین مسیح و یهود را به اعراب برساند» (Armstrong, ۲۰۰۵, ۹: ۶۲۲۱).

از جملهٔ آخر آرمسترانگ می توان چنین نتیجه گرفت که وی نه تنها معتقد به عدم اصالتِ دین اسلام و تأثیر پذیری پیامبر اکرم(ص) از مسیحیان و یهودیان است، بلکه رسالتِ پیامبر(ص) را همان ابلاغ دین مسیحیت و یهودیت می داند.

۳. دیدگاه امامیه

اشاره

روایت های موجود دربارهٔ اولین وحی در منابع اهل سنت که به برخی صحابه استناد داده می شود، از سوی اهل بیت(ع) با سند ضعیف یا صحیح، نقل نشده و هیچ کدام از راویان شیعه و در هیچ یک از مجامع حدیثی و کتاب های روایی شیعه آورده نشده اند. و اگر برخی آن ها را نقل کرده، با همین سند مذکور و به نقل از ابن شهاب زهری از عروهٔ بن زبیر از عایشه، بوده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ۱ : ۴۴؛ مجلسی، ۱۹۸۳، ۱۸: ۱۹۵؛ طبرسی، مجمع البیان، ۱۰: ۷۸۱). علاوه بر این، دانشمندانی مانند ملاصالح مازندرانی بر این نکته که این روایت از طریق اهل سنت نقل شده، تصریح کرده اند (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ۶: ۳۵۱). برخی دیگر نیز به نقد این روایات پرداخته اند (مظفر، ۱۹۷۸، ۱: ۶۶۹۶۷۰). در کتاب های شیعه، واقعهٔ نزول اولین آیات وحی بر پیامبر اکرم (ص) به گونه ای متفاوت از آنچه گفته شد، بیان شده است.

روایت حذیفه بن یمان

در روایات آمده است: «پیامبر اکرم (ص) به بلال دستور دادند در سیزده روز پایانیِ ماه رجب پیش از وقت، اذان بگوید... [در یکی از این روزها ایشان خطبه ای طولانی خواندند و فرمودند:] بدانید که خدا مرا و سه نفر از اهل بیتم را برگزید و من برتر از آن سه نفر هستم. خداوند مرا و علی و جعفر، پسران ابوطالب، و حمزهٔ بن عبدالمطلب را برگزید. روزی در ابطح خوابیده بودیم، در حالی که هر کدام لباس خود را بر صورت خود کشیده بودیم. علی بن ابی طالب در سمت راست من، جعفر بن ابی طالب در سمت چپ من و حمزه پیش پایم خوابیده بودند. بال زدن ملائکه مرا از خواب بیدار کرد و دیدم جبرئیل با سه ملک به نزد من آمده است. یکی از آن ها به جبرئیل گفت: به سوی کدام یک از این ها فرستاده شده ای؟ او مرا نشان داد و گفت: به سوی این. آن ملک از جبرئیل پرسید: این ها که هستند؟ جبرئیل گفت: این محمد سید النبیین، این علی بن ابی طالب سیدالوصیین، این جعفر بن ابی طالب که در بهشت دو بال دارد و با ملائکه پرواز می کند و این حمزهٔ بن عبدالمطلب سیدالشهداست.»

ص: ۷۷

با توجه به این که این سخنان، بخشی از خطبهٔ پیامبر اکرم (ص) در مدینه بوده و حذیفهٔ بن یمان نیز جزء صحابهٔ ایشان بوده است، اشکالی در نقل این روایت وجود ندارد.

سندِ این روایت به این شکل است: «أخبرنا الحسن بن علی عن أبیه عن الحسن بن سعید عن الحسین بن علوان الکلبی عن علی بن الحسین العبدی عن أبی هارون العبدی عن ربیعه السعدی عن حذیفه بن الیمان.» حسن بن علی در سند این روایت، «حسن بن علی بن مهزیار» است که چندین روایت دیگر از او در کتاب تفسیر قمی نقل شده است. او از نظر رجالی، توثیق صریح ندارد، اما از آن جایی که وی از بزرگانی مانند پدرش نقل کرده است و علمایی مانند علی بن ابراهیم (علی بن ابراهیم، ۱۴۱۴ق، ۱: ۲۲۱) و ابن قولویه (ابن قولویه، ۱۴۱۷ق: ۴۱) از او نقل روایت کرده اند، می توان به طور نسبی به وی اعتماد کرد. در جلالتِ شأن «علی بن مهزیار» و «حسن بن سعید» نیز شکی نیست. با توجه به اعتماد این دو بر این روایت، می توان روایت مذکور را قابل اطمینان دانست.

«حسین بن علوان کلبی» با وجود عامی بودن، محبتِ شدیدی به اهل بیت(ع) داشت و گفته شده وی تشیع خود را مخفی می کرد (کشی، ۱۳۴۸: ۳۹۰). در اسناد روایات بسیاری از کتاب های حدیثی شیعه، نام وی دیده می شود (کلینی، ۱۳۸۸ق، ۱: ۴۵۰؛ ۲: ۶۶؛ طوسی، ۱۳۹۰ق، ۱: ۹۳؛ ۲: ۱۳۸). با وجود عامی بودن، ولی علمای فراوانی بر وی اعتماد کرده اند. صاحب جواهر بر اساس روایات وی فتوا داده است (نجفی، ۱۳۶۵، ۸: ۴۰۴) و آیهٔ الله خوئی در موارد فراوانی، روایات وی را موثق دانسته است (خوئی، ۱۳۶۹، ۱: ۳۷۵؛ ۵: ۳۲۴؛ خوئی، ۱۴۱۳ق، ۲: ۳۰۵).

«علی بن الحسین عبدی» روایت استحباب نماز در روز عید غدیر را نقل کرده است (طوسی، ۱۳۹۰ق، ۳: ۱۴۳) و بسیاری از علمای شیعهٔ متقدم (محقق حلی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۳۵۶؛ حلی، ۱۴۲۰ق، ۶: ۱۵۱؛ شهید اول، ۱۴۲۰ق، ۶: ۱۵۱) و متأخر (طباطبائی، بی تا، ۲: ۱۰۸) آن را مستندِ فتوای خود بر استحباب این عمل قرار داده اند. حتی علمایی که در علم رجال سخت گیری داشته اند، به این روایت استناد کرده اند (عاملی، ۱۴۱۱ق، ۲: ۱۶۷؛ خوئی، ۱۴۱۳ق، ۷: ۳۷۲). شیخ صدوق نیز دربارهٔ استحباب این نماز، مناقشهٔ استاد خود «محمد بن الحسن بن الولید» را دربارهٔ یکی دیگر از راویان این حدیث نقل کرده است، ولی دربارهٔ علی بن الحسین عبدی هیچ سخنی نگفته است (صدوق، ۱۴۱۳ق، ۲: ۹۰).

ابو هارون العبدی روایات بسیاری نقل کرده و ربیعهٔ السعدی از راویان احادیث در فضایل امیرالمؤمنین است. علمای اهل سنت نیز وی را توثیق کرده اند (عسقلانی، ۱۳۲۵ق، ۳: ۲۵۶؛

ص: ۷۸

ابن حبان، ۱۹۷۳، ۴: ۲۲۹). وی به دلیل نقل فضایل امیرالمؤمنین و اهل بیت(ع)، از سوی اهل سنت در شهر بصره به افراط در محبت امیرالمؤمنین متهم شده است (مفید، ۱۹۹۵، ۱: ۱۰۳؛ دیلمی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۲۴۵؛ طبرسی (فضل)، ۱۳۹۰ق: ۱۹۳). نمونه ای از روایات ربیعه

در فضیلت اهل بیت(ع) در کتاب کامل الزیارات در باب «فضیلت دوست داشتن پیامبر و اهل بیت(ع)» نقل شده است (ابن قولویه، ۱۴۱۷ق: ۱۱۳). حذیفهٔ بن یمان نیز از صحابهٔ پیامبر (ص) بوده است.

با توجه به موارد مزبور، می توان سند این روایت را «حَسَن» دانست که از نظر بسیاری از علما، قابل قبول و احتجاج است.

روایت امام صادق

روایتی از امام صادق دربارهٔ بدء الوحی نقل شده که مشابه همان روایت حذیفهٔ بن یمان است (طوسی، ۱۳۸۰: ۹۹۸)؛ تنها اختلافی که وجود دارد، تصریحی است که امام صادق به نام ملائکه کرده اند. ایشان از جبرئیل، میکائیل و اسرافیل نام برده اند.

روایت مسعودی در کتاب « اثبات الوصیله»

در کتاب اثبات الوصیه روایتی دربارهٔ اولین نزول وحی بر پیامبر اکرم(ص)، با تصریح بیشتر بر نزول اولین وحی بیان شده است. مسعودی این بخش کتاب خود را «ابتداء دعوهٔ النبی» نام نهاده است: «هنگامی که خدا خواست نور او را تمام کند و رسالت ایشان را آشکار کند، در حالی که ایشان پیش از این نیز نبی بودند، اما مخفیانه، به جبرئیل دستور داد به نزد ایشان آمده، دستور اظهار رسالت را به ایشان ابلاغ کند. میکائیل به او گفت: کجا می روی؟ جبرئیل پاسخ داد: خداوند، پیامبر رحمت را مبعوث کرده و به من دستور داده است که به نزد او بروم و اظهار رسالت را به ایشان ابلاغ کنم. میکائیل گفت: من هم با تو بیایم؟ جبرئیل گفت: البته. آن دو نازل شدند و دیدند رسول خدا(ص) در ابطح، میان امیرالمؤمنین و جعفر بن ابی طالب خوابیده اند. جبرئیل نزد سر ایشان و میکائیل نزد پای ایشان نشستند، اما به احترام رسول الله و از هیبت ایشان، پیامبر (ص) را بیدار نکردند. میکائیل گفت: به سوی کدام یک از آن ها فرستاده شده ای؟ جبرئیل گفت: به آن کس که در وسط خوابیده است. میکائیل خواست پیامبر را بیدار کند، اما جبرئیل او را از این کار منع نمود. امیرالمؤمنین بیدار شدند و جبرئیل به ایشان گفت: پسرعمویت را بیدار کن! امیرالمؤمنین نیز پیامبر اکرم(ص) را بیدار کردند. جبرئیل نیز دستور آغاز رسالت را به ایشان ابلاغ کرد.»

ص: ۷۹

این روایت در کتاب مسعودی بدون سند نقل شده است (مسعودی، ۱۹۸۸: ۱۲۵۱۲۶)، اما نکات مهمی در خود دارد:

یکی از اعتقادات شیعیان، نبوت پیامبر اکرم (ص) از روز ولادت است که علمای شیعه به اثبات آن پرداخته اند (حلی، ۱۹۸۲: ۱۴۳). در این روایت نیز مسعودی به همین نکته اشاره کرده است.

یکی از اتهاماتی که در طول تاریخ به شیعیان زده شده، این است که شیعیان معتقدند جبرئیل وحی را باید وحی را بر امیرالمؤمنین نازل می کرد، اما اشتباه کرده و آن را بر پیامبر اکرم (ص) نازل نموده است! کار بدان جا رسیده که فرقه ای به نام «غرابیه» نیز در کتاب ها معرفی شده است که این اعتقاد را داشته اند (اندلسی، ۱۹۹۶، ۵: ۴۲؛ اسفراینی، ۱۹۸۳: ۱۲۸؛ عبدالقاهر بغدادی، ۱۹۹۵: ۲۵۰؛ ابن قتیبه، المعارف: ۶۲۳)! در این نقل، نه تنها این اتهام رد شده است و جرئیل دستور الهی را به حضرت محمد(ص) ابلاغ کرده، تأکید شده که پیش از این واقعه هم ایشان نبی بوده اند و این واقعه امر الهی به آغاز اظهار رسالت بوده است.

مناشده امیر المومنین

در مناشده ای از امیرالمؤمنین پس از روز سقیفه نیز مشابه همین روایت نقل شده است. ایشان در این سخنان، به حضور خود در کنار پیامبر اکرم(ص) در اولین نزول وحی مباهات کرده اند. بخشی از این مناشده چنین است: «شما را به خدا قسم! آیا جز من در میان شما کسی هست که پیامبر دربارهٔ او فرمودند: خدا خلق را آفرید و آن ها را دو گروه قرار داد و مرا در بهترینِ آن ها جای داد. سپس آن ها را در گروه های مختلفی قرار داد و مرا در بهترینِ آن گروه ها قرار داد. سپس آن ها را در قبیله های مختلف جای داد و مرا در بهترین قبیله قرار داد. سپس آن ها را در خانواده های مختلف جا داد و مرا در بهترین آن ها جای داد. سپس از اهل بیتم، من، علی و جعفر را برگزید و مرا بهترینِ آن ها قرار داد. من در میان دو فرزندِ ابوطالب خوابیده بودم که جبرئیل با ملکی دیگر آمد و آن ملک از جبرئیل پرسید: به کدام یک از این ها فرستاده شدی؟ جبرئیل پاسخ داد: به سوی این. سپس دست مرا گرفت و مرا بیدار کرد» (صدوق، ۱۳۶۲، ۲: ۵۵۹).

سند این روایت به این شکل است: «حدثنا أبی و محمد بن الحسن بن أحمد بن الولید رضی الله عنهما قالا: حدثنا سعد بن عبدالله قال: حدثنا محمد بن الحسین بن أبی الخطاب، عن الحکم بن مسکین الثقفی، عن أبی الجارود و هشام أبی ساسان و أبی طارق السراج، عن عامر بن واثله.»

ص: ۸۰

علمای رجال، پدر شیخ صدوق، محمد بن حسن بن احمد بن ولید، سعد بن عبدالله، محمد بن حسین بن ابی خطاب و حکم بن مسکین ثقفی را به صراحت توثیق کرده اند. ابوالجارود، هشام ابوساسان و ابوطارق السراج نیز در کتاب های روایی مورد مدح قرار گرفته اند. عامر بن واثله نیز از صحابهٔ رسول الله(ص) و از یاران امیرالمؤمنین□ بود و به ایشان محبت داشت و ایشان را بر ابوبکر و عمر برتری می داد و در تمام جنگ ها همراه ایشان بود (ابن اثیر، ۱۴۱۵ق، ۳: ۱۴۴؛ عسقلانی، ۱۸۵۳، ۷: ۱۱۰). بنابراین سند این روایت، صحیح است.

بررسی روایات امامیه

این روایات نشان می دهند اولین وحی بر پیامبر اکرم (ص) در ابطح بوده است و نه در غار حرا. هم چنین در موقع نزول وحی بر پیامبر اکرم (ص)، ایشان تنها نبودند و امیرالمؤمنین□، حمزه و جعفر در کنار ایشان حضور داشتند.

بر اساس این روایات، پیامبر(ص) پیش از آن که وحی بر ایشان نازل شود، ملائکه را

می دیدند و با جبرئیل و میکائیل آشنایی داشتند. این روایات، اعتقاد شیعه مبنی بر نبی بودن پیامبر اکرم (ص) از ابتدای خلقت را تأیید می کند.

هم چنین این روایت نشان می دهد، امیرالمؤمنین□ در هنگام نزولِ اولین وحی بر پیامبر اکرم (ص)، در کنار ایشان بودند و سخن امیرالمؤمنین□ در خطبهٔ «قاصعه» که فریاد شیطان را هنگام نزول اولین وحی شنیدند، تأیید می شود. هم چنین این جملهٔ پیامبر به امیرالمؤمنین□ که: «أنکَ تَسمَعُ ما اَسمَعُ و تَرَی مَا أرَی» (سیدرضی، ۱۴۱۴ق: ۳۰۱) تقویت می شود.

این نقل نشان می دهد، جناب حمزه و جعفر از اولین افرادی هستند که به پیامبر(ص) ایمان آوردند. این موضوع در روایات فراوانی از اهل بیت(ع) بیان شده است.

در این روایت، نه تنها هیچ نقلی دربارهٔ ترس پیامبر اکرم (ص) از نزول وحی، تشکیک ایشان دربارهٔ نبوت خویش، نیاز به راهنمایی ورقهٔ بن نوفل، تلاش برای خودکشی و پرتاب از کوه وجود ندارد، بلکه عزم پیامبر (ص) دربارهٔ ابلاغ دستورات الهی و همراهی افرادی مانند حمزه و جعفر را نیز نشان می دهد.

این روایات نشان می دهد، اولین وحی بر پیامبر اکرم (ص) در بیداری و از ابتدا نیز با نزول فرشته بر ایشان بوده است؛ هر چند ایشان در ابطح خواب بودند، اما پس از نزول ملائکه از خواب بیدار شده و ملک، پیغام الهی را در بیداری به ایشان ابلاغ کرده است. در نتیجه، توجیهاتی که علمای اهل سنت دربارهٔ آمادگی روحی پیامبر و امثال آن ذکر کرده اند، از اساس باطل است.

ص: ۸۱

بنابراین، ادعای تأثیرپـذیری پیامبر (ص) از ورقـهٔ بن نوفل مسیحی، عـدم قدرت ایشان بر خواندن، جهلشان بر امین وحی، اقدام برای خودکشـی و تبعیت از حضرت خدیجه برای شـناخت وحی الهی از وحی شـیطانی، همگی مبتنی بر گزارشـی بدون سـند است که متأسفانه بر اثر تکرار شهرت یافته و زمینهٔ پیدایش شبهات یاد شده را آماده کرده است، در حالی که گزارش های دیگر از این آفات مصون بوده، پاسخ گوی شبهات یاد شده نیز هستند.

جمع بندی

با توجه به مباحث یادشده در بررسی تطبیقی روایات فریقین می توان ادعا کرد:

با قبولِ روایت امامیه، شبههٔ بی اطلاعی پیامبر (ص) از نبوت و پیامبری خویشتن، سالبه به انتفای موضوع شده و خدشه ای در علم بی کران آن حضرت که یکی از منشأ های عصمت به شمار می آید، وارد نمی شود.

مستشرقان علاقهٔ فراوانی دارند که اسلام را آیینی التقاطی و برگرفته از ادیان بنی اسرائیلی معرفی کنند و در این راه، وجود شخصیتی هماننـد ورقه در روایت مشـهور اهل سـنت، کمک کار آنان است، ولی روایت نقل شـده از امامیه، زمینـهٔ شـبهه علم آموزی پیامبر و اثرپذیری ایشان از ورقهٔ بن نوفل مسیحی را از بین می برد.

اقدام به خودکشی از سوی پیامبر(ص) پس از اولین وحی، شبههٔ دیگری است که در روایت مشهور وجود دارد و با عصمت پیامبر از خطا و اشـتباه سازگاری ندارد و با اثبات ضـعف سـند حدیث یادشده و قوّت روایت امامیه دربارهٔ اولین وحی، این شـبهه هم از میان برداشته می شود.

جامعهٔ عصـر بعثت، جامعه ای منتظر بوده و با وجود بشارت های متعدد و فراوان پیامبران پیشـین، آگاهی بسـیاری دربارهٔ پیامبری که قرار بود در مکه ظهور کند، وجود داشت و نشانه های فراوانی مردم را به سوی حضـرت محمد (ص) رهنمون می گشت. بنابراین نه تنها خود ایشان، بلکه اطرافیان ایشان نیز از نزدیکی بعثت آگاهی داشـتند و این امر در روایت نقل شـده از امامیه و همراهی حضـرت علی ، حمزه و جعفر بـا آن حضـرت، نمود پیـدا می کنـد و نشـان می دهـد، بحث اولین ایمان آورنـدگان آن گونه که در روایات مشهور نقل شده، قابل تأمل بوده و بر اساس روایت نقل شده می توان نگاهی جدید به آن داشت.

برخی صوفیه، بـا اسـتفاده از روایتی که غار حرا را محلّ اولین وحی و در پی تحنث نبی اکرم(ص) می دانـد، سـعی در مسـتند کردن فرهنگ چله نشینی در سنت نبوی دارند که با پذیرش روایت امامیه، این ادعا نیز بدون سند می ماند.

ص: ۸۲

منابع

قرآن کریم.

ابن اثیر، (۱۴۱۵ق)، اسد الغابه فی معرفه الصحابه، تحقیق: علی محمد عوض و عادل احمد عبدالموجود، بیروت، دارالکتب العلمیه.

ابن حبان، (۱۴۰۸ق)، الاحسان فی تقریب صحیح ابن حبان، تحقیق: شعیب الانؤوط، بیروت، مؤسسه الرساله.

، (۱۹۷۳)، الثقات، حیدرآباد، مطبعهٔ دائرهٔ المعارف نظامیه.

ابن حجر عسقلانی، (۱۸۵۳)، الاصابهٔ فی معرفهٔ الصحابه، کلکته، بی نا.

، (۱۳۲۵ق)، تهذیب التهذیب، حیدرآباد، مطبعهٔ دائرهٔ المعارف النظامیه.

، (۱۳۷۹ق)، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، القاهره، المکتبه السلفیه.

ابن حزم اندلسی، (۱۹۹۶)، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، تحقیق: محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمن عمیره، بیروت، دارالجیل.

ابن حنبل، احمد، (۱۳۱۳ق)، المسند، قاهره، المطبعهٔ المیمنیه.

ابن سعد، محمدبن سعد کاتب واقدی (۱۴۱۰ق)، الطبقات الکبری، تحقیق: محمد عبدالقادر عطاء، بیروت، دارالکتب العلمیه.

ابن شهر آشوب، محمدبن علی بن شهرآشوب (۱۳۷۹ق)، مناقب آل ابی طالب، قم، علامه.

ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر ابن عاصم (۱۹۹۲)، الاستیعاب فی معرفهٔ الاصحاب، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت، دارالجیل.

ابن عساکر، علی بن حسنبن هبه الله (۱۴۱۵ق)، تاریخ مدینهٔ دمشق، تحقیق: محب الدین العمروی، بیروت، دارالفکر.

ابن قولویه، جعفر بن محمدبن جعفر بن موسی بن قولویه (۱۴۱۷ق)، کامل الزیارات، تحقیق: جواد قیومی، قم، الفقاهه.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر دمشقی، (بی تا)، البدایهٔ و النهایه، بیروت، مکتبهٔ المعارف.

، (۱۹۷۶)، السیرهٔالنبویه، تحقیق: مصطفی عبدالواحد، بیروت، دارالمعرفه.

ابن هشام، عبدالملک بن هشام ابن ایوب بصری (۱۹۵۵)، السیرهٔ النبویه، تحقیق: مصطفی السقا و دیگران، قاهره، مطبعهٔ مصطفی البابی الحلبی.

الموصلی، ابویعلی، (۱۹۸۸)، مسند، تحقیق: حسین سلیم اسد، دمشق، دارالمأمون للتراث.

اسفراینی، عمادالدین شهفوربن طاهر بن محمد (۱۹۸۳)، التبصیر فی الدین و تمییز الفرقه الناحیه عن فرق الهالکین، تحقیق کمال یوسف الحوت، بیروت، عالم الکتب،

اصفهانی، ابونعیم، (۱۴۰۶ق)، دلائل النبوه، تحقیق: محمد رواس قلعه جی و عبدالبر عباس، بیروت، دارالنفائس.

ص: ۸۳

بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۹۵۸)، التاریخ الکبیر، حیدرآباد، دائرهٔ المعارف النظامیه.

، (۱۳۱۲ق)، الجامع الصحیح، بولاق، مطبعهٔ المنیریه.

بغدادی، خطیب، (۱۹۸۳)، الجامع لاخلاق الراوی و آداب السامع، تحقیق: محمود طحان، ریاض، مکتبهٔ المعارف.

بغدادی، عبدالقاهر، (۱۹۹۵)، الفرق بین الفرق، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، مکتبه العصریه،

بیهقی، احمد بن حسین، (۱۴۰۸ق)، دلائل النبوه، تحقیق: عبدالمعطی قلعجی، القاهره، دارالریان.

ترمذی، ابوعیسی، (۱۹۷۵)، الجامع الصحیح، اشراف: احمد محمد شاکر، القاهره، شرکهٔ مصطفی البابی.

جواد علی، (۱۴۱۳ق)، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بغداد، بی نا.

حاکم نیشابوری، محمدبن عبدالله ضبی طهمانی، (۱۳۴۱ق)، المستدرک علی الصحیحین، حیدرآباد، مجلس دائرهٔ المعارف النظامیه.

، (۱۹۸۰)، معرفهٔ علوم الحدیث، تحقیق: معظم حسین، بیروت، دارالآفاق الجدیده.

خوئی، سیدابوالقاسم، (۱۳۶۹)، کتاب الحج، قم، مطبعهٔ العملمیه.

، (۱۴۱۳ق)، کتاب الصلاهٔ، قم، مطبعهٔ العملمیه.

، (۱۴۰۹ق.)، معجم رجال الحدیث، قم: دفتر آیه الله العظمی الخوئی، ۱۴۰۹ق. (۱۹۸۹م. ۱۳۶۸).

دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن، (۱۴۲۱ق)، سنن، تحقیق حسین سلیم اسد الدارانی، ریاض، دارالمغنی.

دیلمی، حسن بن محمد، (۱۴۱۲ق)، ارشاد القلوب الی الصواب، قم، انتشارات شریف الرضی،

دینوری، ابن قتیبه، (۱۹۹۲)، المعارف، تحقیق: دکتر ثروت عکاشه، قاهره، دارالمعارف.

ذهبی، شمس الدین، (۱۴۱۰ق)، تاریخ الاسلام، تحقیق: عمر عبدالسلام التدمری، بیروت، دارالکتاب العربی.

زرقانی، محمدبن عبدالباقی (۱۴۱۷ق)، شرح المواهب اللدنیه، تحقیق: محمد عبدالعزیز الخالدی، بیروت، دارالکتب العلمیه.

زرگری نژاد، غلامحسین، (۱۳۸۷)، تاریخ صدر اسلام، عصر نبوت، تهران، سمت.

السخاوی، شمس الدین، (۱۴۲۶ق)، فتح المغیث بشرح الفیهٔ الحدیث، تحقیق: عبدالکریم بن عبدالله الخضیر و محمد بن عبدالله آل فهید، ریاض، مکتبهٔ دارالمنهاج.

سید رضی، محمد بن حسین بن موسی، (بی تا)، نهج البلاغه، تصحیح: صبحی صالح، قم دارالهجره.

سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۱۶ق)، الدیباج علی صحیح مسلم بن حجاج، تحقیق: ابواسحاق حوینی، بی جا، دار ابن عفان.

شوکانی، محمد بن علی، (۱۴۱۲ق)، فتح القدیر، تحقیق: عبدالرحمن عمیره، دارالوفاء.

شهید اول، محمد بن مکی بن احمد عاملی نبطی جزینی، (۱۴۲۰ق)، ذکری الشیعه فی احکام الشریعه، تحقیق مؤسسه آل البیت، قم، مؤسسه آل البیت.

شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۳۶۲)، خصال، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.

ص: ۸۴

، (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقیه، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.

شیخ طوسی، محمد بن حسن بن علی، (۱۳۸۰)، امالی، تحقیق: علی اکبر غفاری و بهراد جعفری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

، (۱۳۹۰ق)، تهذیب الاحکام، تصحیح: سیدحسن موسوی خرسان، نجف، دارالکتب الاسلامیه.

شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۹۹۵)، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، تحقیق: مؤسسه آل البیت، قم، مؤسسه آل البیت.

طباطبائی، سیدمحمدکاظم، (بی تا)، العروة الوثقی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات

طبرسی، امین الاسلام، (بی تا)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصرخسرو.

طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۹۰ق)، اعلام الوری باعلام الهدی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

طبری، محمد بن جریر، (۱۹۶۸)، تاریخ الرسل و الملوک، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، دارالمعارف بمصر.

عاملی، سیدمحمد، (۱۴۱۱ق)، مدارک الاحکام فی شرح عبادات شرائع الاسلام، تحقیق: مؤسسه آل البیت، قم، مؤسسه آل البیت.

علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهّر، (بی تا)، نهج الحق و کشف الصدق، بیروت: دار الکتاب اللبنانی.

، (۱۴۲۰ق)، منتهی المطلب، تحقیق قسم الفقه فی مجمع البحوث الاسلامیه، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.

علامه مجلسی، محمدباقر، (۱۹۸۳)، بحارالانوار، تحقیق: عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

العمری، اکرم ضیاء، (۱۴۱۵ق)، السیرة النبویه الصحیحه، مدینه، مکتبه العلوم و الحکم.

قاضی عیاض، عِیاض بن موسی بن عیاض بن عمرو بن موسی بن عیاض یحصبی (۱۹۹۸)، اکمال المعلم بفوائد مسلم، تحقیق: یحیی اسماعیل، المنصوره، دارالوفاء.

، (۱۹۷۷)، الشفاء بتعریف حقوق المصطفی، تحقیق: علی محمد البجاوی، قاهره، مطبعة عیسی البابی الحلبی.

قسطلانی، احمد بن محمد، (۱۳۲۳ق)، ارشاد الشاری الی شرح صحیح البخاری، بولاق، مطبعة الامیریه.

، (۱۹۹۶)، المواهب اللدنیة بالمنح المحمدیه، تحقیق: مأمون بن محی الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه.

قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ق)، تفسیر، تحقیق: طیب موسوی جزائری، قم، دارالکتاب،

الکرمانی، محمد بن یوسف، (۱۹۳۷)، الکواکب الدراری فی شرح صحیح البخاری، قاهره، المطبعة البهیة المصریه.

کشی، محمد بن عمر، (۱۳۴۸)، اختیار معرفة الرجال، تصحیح: سیدحسن مصطفوی، مشهد، دانشگاه مشهد.

کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۸۸ق)، الکافی، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

ص: ۸۵

مازندرانی، مولی محمد صالح، (۱۳۸۲ق)، شرح الکافی (الاصول و الروضه)، تصحیح: ابوالحسن شعرانی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

محقق حلی، جعفر بن حسن بن یحیی بن سعید (۱۴۱۷ق)، المعتبر فی شرح المختصر، تصحیح: محمدعلی حیدری و دیگران، قم، مؤسسه سید الشهدا.

مسعودی، علی بن حسین، (۱۹۸۸)، اثبات الوصیه، بیروت، دارالاضواء.

، (۱۹۶۴)، مروج الذهب و معادن الجوهر، تحقیق: محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، مطبعه السعاده.

مظفر، محمدحسن، (۱۹۷۸)، دلائل الصدق، قاهره، دارالمعلم.

مونس، حسین، (۱۹۹۷)، تنقیه اصول التاریخ الاسلامی، قاهره، دارالرشاد.

نجفی، شیخ محمدحسن، (۱۳۶۵)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تصحیح: شیخ عباس قوچانی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

نسائی، احمد بن شعیب، (۱۴۲۱ق)، السنن الکبری، اشراف: شعیب الارنؤوط، بیروت، مؤسسه الرساله.

نووی، محیی الدین، (۱۹۲۹)، صحیح مسلم بشرح النووی، قاهره، مطبعهٔ المصریه بالازهر.

نیشابوری، مسلم بن حجاج، (۱۹۹۱)، الصحیح، تحقیق: محمدفؤاد عبدالباقی، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه.

، (بی تا)، صحیح مسلم مع شرحه اکمال اکمال المعلم و مکمل اکمال الکمال، شارح: محمد بن خلفه الوشنانی الآبی و محمد بن محمد السنوسی، بیروت، دارالکتب العلمیه.

هیثمی، نورالدین، (۱۴۰۴ق)، کشف الاستار عن زوائد البزار، تحقیق: حبیب الرحمن الاعظمی، بیروت، مؤسسه الرساله.

یعقوبی، ابن واضح، (۱۸۸۳)، تاریخ، تصحیح: هوتسما، لیدن، بریل.

Armstrong, Karen, "Muhammad", (۲۰۰۵), Encyclopedia of Religion, (Editor in Chief Lindsay Jones), MacMillan.

Barney, Rachel, Encyclopedia of Philosophy (۲nd Ed.), (Editor in Chief Donald M. Borchert) vol. ۶, p ۶۳۱, nomos and phusis.

Gibb, Alexander Hamilton, (۱۹۸۶), Encyclopedia of Islam (New Edition), Leiden, Brill.

Margoliouth, David, (۱۹۰۵) Mohammed and the Rise of Islam, New York, G. P. Putnam's

.Sons

.Watt, Montgomery, (۱۹۶۰), Muhammad at Mecca, Oxford, Oxford University Press

, (۱۹۵۶), Muhammad at Medina, Oxford, Oxford University Press,

William of Tyre, (۱۹۴۳), A History of Deeds Done Beyond the Sea, trans. Emily Babcock and A. C. Krey, New York, Columbia University Press.

ص: ۸۶

حقیقتِ انسان و مرگ از دیدگاه سید مرتضی

اشاره

عسگر دیرباز(۱)

محمدتقی سبحانی(۲)

محمدتقی سبحانی(۳)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۴/۰۴

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۹/۲۰

چکیده

مرگ چیست و چگونه روی می دهد و سرانجامِ انسان پس از مرگ چه می شود؟ پاسخ به این سؤال ها که از کهن ترین و دیرپای ترین سؤال های فلسفی دینی بشرند و با معناداری زندگی عجین شده اند، بستگی به ماهیت انسان دارد. سید مرتضی از متکلمانی است که گرچه تفسیری مادی-گرایانه از انسان برمی گزینند و مرگ را نابودی می انگارد، به زندگی پس از مرگ اعتقاد راسخ دارد و در تبیین چگونگی برزخ و رستاخیز می کوشد. در این مقاله تلاش شده است نظر او و دربارهٔ ماهیت انسان و مرگ، به دقت و تفصیل شرح داده شود تا درآمدی باشد برای بررسی چگونگی زندگی پسادنیوی از دیدگاه او که مجال و مقالی جداگانه می طلبد.

واژگان کلیدی

انسان، بنیه، روح، مرگ، فنا و سید مرتضی.

۱- دانشیار دانشگاه قم.

۲- استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و عضو انجمن کلام اسلامی حوزه

۳- دانشجوی دکتری کلام، گرایش فلسفه دین و مسائل جدید کلامی، تربیت مدرس دانشگاه قم.(S.nabavi۲۰۱۴@gmail.com)

ص: ۸۷

مقدمه

انسان در جهان بینی کلامی، حیوان «مکلّف» است.(۱) تکلیف بر این فرض استوار است که انسان، فاعل کارهای نیک و بدی است که از او سر می زند و چون انجام آن ها آگاهانه و آزادانه است، استحقاق پاداش یا کیفر به همراه دارد. بر همین اساس، متکلمان متقدم برای شناخت ماهیت انسان، به مطالعه و بررسی چگونگی وقوع فعل از او روی آوردند. در نتیجهٔ این رویکرد، از صفات گوناگون انسان، قدرت و حیات که شرط آن است اهمیت ویژه یافت. از این روست که سید مرتضی، انسان را «ذات حیّ فعال» می شناسد و برای پی بردن به ماهیت آن، راه چاره را در این می بیند که بررسی کنیم و ببینیم که قدرت و حیات انسان، وابسته به چیستند.

صفت حیات، به نوبهٔ خود، ذهن متکلمان را با این مسئله درگیر کرد که اگر انسان، زنده و برخوردار از حیات است، چگونه می میرد؟ به خصوص اگر حیات چنان که از آرای فیلسوفان برمی آید ذاتی نفس انسانی باشد؛ و اصولاً ـ مرگ چیست: نابودی، یا انتقال؟

در این مقاله، نظر سید مرتضی را دربارهٔ حقیقت انسان و مرگ، با روش توصیفی تحلیلی می-کاویم. گرچه دربارهٔ چیستی انسان و چگونگی زندگی پس از مرگ از دیدگاه سید مرتضی، پیش تر مقالاتی نگاشته شده است (۲)، اما در هیچ کدام از آن ها تلاش نشده آرای سید مرتضی بر اساس مفاهیم و مبانی جهان شناختی عصر او تبیین شود.

از مفاهیم و مبانی جهان شناختی متکلمان متقدم یاد شد؛ جا دارد برخی از آن ها را که به فهم آرای سید مرتضی کمک می کنند توضیح دهیم. گفته شد که متکلمان، انسان را به عنوان فاعل می-شناختند. آن ها فعل را صرف نظر از این که فاعل آن چه کسی باشد به سه دسته تقسیم می کردند: مبتدَأ، مخترَع و متولِّد، زیرا از دیدگاه آن ها فعل یا بی واسطهٔ فعل دیگر حادث می شود، یا با واسطهٔ آن. فعلِ با واسطه «متولد» نامیده می شود، مانند شکستن شیشه پس از پرتاب سنگ به سوی آن. فعلِ بی واسطه به نوبهٔ خود به دو دسته تقسیم می شود: فعل

۱- به نظر سید مرتضی، ذات برخوردار از حیات ما «انسان» نامیده می شود، هرچند ذات حیّ دیگر موجودهای زنده به نام-های دیگری چون ملک، جن، بهیمه و... خوانده می شود. از سوی دیگر، متکلمان متقدم، از ماهیت انسان و معاد در بخش تکلیف بحث می کردند، از این جهت که انسان مخاطب تکلیف است و باید فرجام زندگی او را دانست.

۲- (نک: علیرضا اسعدی، «نفس و معاد از دیدگاه سید مرتضی»، نقد و نظر، ش ۶۰؛ علی نقی خدایاری، «نظریه های نفس شناسی متکلمان امامی سده های میانه و کارکرد آن ها در تبیین آموزه معاد»، نقد و نظر، ش ۶۱؛ و حسن یوسفیان و مرتضی خوش صحبت، «حقیقت انسان و تأثیر آن در تبیین حیات پس از مرگ، از نگاه سید مرتضی»، معرفت کلامی، ش ۹).

ص: ۸۸

بی واسطه ای که در محل قدرت پدید می آید که متکلمان آن را «مبتدأ» می نامند، مانند دراز کردن دست برای برداشتن سنگ البته بنا بر نظر کسانی که معتقدند قدرت انسان در

عضله های او نهفته است ، و فعل بی واسطه ای که در بیرون محل قدرت به وقوع می پیوندد که «مخترع» نام دارد و نمونهٔ بارز و برجستهٔ آن و چه بسا تنها مورد آن، آفرینش جهان به دست خداست.

هم چنین گفتنی است از نگاه متکلمان متقدم، «قلب» مهم ترین اندام بدن است، حال یا به این علت که جایگاه انسان است یا جایگاه صفات انسان که متکلمان فعل قلب می خواندند.

اصطلاح دیگر، «بِنیه» است که بنا بر تعریف خود سید مرتضی، عبارت است از «درآمیختن اجزای دارای اعراض مخصوص، طوری که آمیزهٔ آن ها حکم یا نامی پیدا کند که برای افرادش نباشد» (مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۱۶۵). اگر مزاج در فلسفه را به عناصر چهارگانه محدود نکنیم، می توانیم بنیه را معادل آن به شمار آوریم.

مفهوم دیگری که بسیار به کار رفته است، «معنا» و جمع آن «معانی» است. متکلمان به آنچه فیلسوفان اصطلاحاً «عرض» می نامند، معنا می گویند. از جملهٔ اعراض، حرکت و سکون و اجتماع و افتراقند که لازمهٔ مکان مندی جسمند و به نظر متکلمان، استمرار وجود جسم، پس از لحظهٔ حدوث، به آن ها وابسته است. «اکوان» در اصطلاح متکلمان، به این چهار عرض اشاره دارد. از دیگر اعراضی که متکلمان برشمرده اند، فنا / بقاست. بعضی از متکلمان، استمرار وجود جسم پس از حدوث را به علت عرض بقا می دانستند که لحظه به لحظه خدای تعالی آن را در جسم خلق می کند؛ در حالی که بعضی دیگر باور داشتند جسم پس از حدوث، به خودی خود باقی می ماند، اما چون اجسام نابودشدنی اند، برای نابود کردن آن ها خدا عرض فنا را می آفریند.

ماهیت انسان از دیدگاه سید مرتضی

سید مرتضی بین نفس، روح و انسان فرق می گذارد. او چندین معنای لغوی برای نفس برمی-شمرد؛ از جمله: نفس انسان و دیگر حیوان ها که با از دست دادن آن، از جرگهٔ حیات خارج می-شود، مانند آیه «کلّ نفسٍ ذائقه الموت»؛ و ذات شیء، مانند «فَعَلَ ذلک فلانٌ نفسُه» (مرتضی، ۱۴۰۳ق، ۱، ۲: ۷۹؛ مرتضی، بی تا: ۱۰۲۱۰۴). او هم چنین دو معنا برای روح ذکر می کند: یکی، هوای سردی که در قلب هست و مادهٔ نفس کشیدن و شرط حیات است؛ و دوم، جسمی که در بدن حیوان روان است و محل حیات و قدرت است (مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۲۷۱). خود او معنای نخست را ترجیح می دهد و می گوید: به نظر ما، صحیح این است که روح عبارت است از

ص: ۸۹

هوایی که در منفذهای ذات حیّ ما در رفت وآمد است و حیات به تردد آن وابسته است. به همین دلیل، به آنچه در منفذهای جماد تردد می کند، روح گفته نمی شود؛ و سپس نتیجه

می گیرد که بنابراین روح، جسم است (مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۳۰). در تأیید معنای یادشده، به این نکته استشهاد شده است که در قرآن، روح، با تعبیرهای «نفث» و «نفخ» که از صفات اجسام دقیق است، به کار رفته است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۳۸).

قاضی عبدالجبار، به استادانش که به تصریح شیخ مفید، ابوعلی و ابوهاشم جبایی اند (مفید، ۱۴۱۳ق (ج): ۵۹) نسبت می دهد که انسان حیّ قادر را همین شخص(۱) می دانستند، با این بنیه و ساختار خاص که مایهٔ امتیاز او از دیگر حیوان هاست و هم اوست که امر و نهی و مدح و ذم متوجه اوست؛ و حیّ قادر است به سبب حیات و قدرت که معانی ای در اویند، نه به خودی خود (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۱۱). سید مرتضی این تعریف را تأیید می کند و انسان را همین مجموعهٔ تشکیل شده از اندام های گوناگون که با چشم می بینیم و نه بخشی از آن می شناسد (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۴).

پیش فرضها و مقدمات دیدگاه سید مرتضی

استدلال سید مرتضی و هم فکرانش بر پیش فرض ها و مقدمات زیر تکیه دارد:

۱. انسان مکلف است (پیش فرض دینی). متکلمان، انسان را «مخاطب تکلیف» می شناختند و چون قدرت و حیات شرط تکلیف است، نتیجه می گرفتند که ماهیت انسان هرچه باشد،

بی شک از قدرت و حیات برخوردار است. با این وصف، برای تحلیل ماهیت انسان، راهی جز این پیش رو نداریم که بررسی کنیم صفات انسان و به خصوص، این دو صفت در ما قائم به چیست؟

۲. مرگ، پایان زندگی نیست و انسان پاداش و کیفر کارهای نیک و بدِ خویش را در آخرت خواهد دید (پیش فرض دینی)؛ بنابراین هنگام رستاخیز، /عین/ اجزائی اعاده می شوند که انسان از راه خودآگاهی می داند که از کودکی تا بزرگ سالی همواره در او ثابت بوده اند و هم او بوده که اراده می کرده و به تناسب کارهای نیک یا بدی که انجام داده است، استحقاق مدح و پاداش، یا ذم و کیفر دارد (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۶). از این رو، اعادهٔ اطراف بدن و اجزائی که در اثر چاقی به پیکر افزوده می شوند و در استحقاق مدح و ذم نقش ندارند، ضرورت ندارد (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۵۲). سید مرتضی، هم چنین، به نظر برخی متکلمان اشاره می کند که معاد را اعادهٔ حیات

۱- متکلمان متقدم، «شخص» را بر قالب و پیکر انسان اطلاق می کردند.

ص: ۹۰

تفسیر می-کردند، نه اعادهٔ حی (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۵۳). بنا بر تصور این دسته از متکلمان، ممکن است پس از مرگ، اجزای بدن تغییر کنند و جزء موجود زنده دیگر شوند، اما حیات آن پایدار می ماند و دوباره به آن باز می گردد. سید مرتضی این تصویر از معاد را مردود می داند، به این دلیل که آنچه مستحق ثواب یا عقاب است و باید اعاده شود، حی است که دارای اجزاست، نه حیات (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۵۳). از آنچه گفته شد می توانیم این نتیجه را هم بگیریم که از دیدگاه سید مرتضی، هویت شخصی و آگاهی و ارادهٔ انسان، صرفاً به ترکیب اجزای اصلی و حیاتی بدن وابسته است.

۳. علم به ذات، بر علم به صفات تقدم دارد و بنابراین [ماهیت] شيء را از راه صفاتش

نمی توان شناخت (پیش فرض فلسفی معرفت شناختی)، زیرا علم به صفت، بدون علم به موصوف محال است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۱۲؛ طوسی، ۱۳۹۹ق: ۱۱۳). از سوی دیگر، چون علم به ذات انسان ضروری نیست (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۱۷)، راهی جز استدلال برای شناخت آن نیست. با این حال، هم چنان که خواهیم دید، سید مرتضی و هم فکرانش، برای تعریف ماهیت انسان، از صفات او دلیل آورده اند. شاید این تناقض ظاهری را بتوان این گونه حل کرد که مراد آن ها از این که ماهیت شيء را از راه صفاتش نمی توان شناخت، این بود که ذات هیچ چیزی را نمی توان به صفاتش فروکاست؛ برخلاف نجار که جسم را اعراض گرد هم آمده

می دانست (بغدادی، ۱۹۹۲: ۱۴۲؛ بغدادی، ۲۰۰۳: ۲۶۶).

۴. افعالی که انسان در اطراف بدن خویش پدید می آورد، مبتدأند؛ نه مخترع و نه متولد، زیرا اختراع فعل تنها از خدای تعالی که قادر لذاته است برمی آید، نه انسان که قدرت او زاید بر ذات اوست (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۲۲)؛ برای تولید فعل در اطراف بدن هم باید قلب، با جذب و دفع(۱) ، حرکاتی را دومینووار، یکی پس از دیگری، در اجزای بدن پدید آورد تا به طرف آن برسد (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۵؛ عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۲۹) که در این صورت، افعال انسان جبری خواهند بود و استحقاق مدح و ذم به بار نخواهند آورد (ر.ک: عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۲۹۳۳۱) و در نتیجه، تکلیف نامعقول خواهد بود.

این اصل، یکی از مهم ترین مقدمات استدلال سید مرتضی، در توجیه دیدگاهش دربارهٔ ماهیت انسان است، زیرا با تکیه بر آن آرای کسانی چون اسواری، ابن راوندی و معمر را نقد و رد می-کند. به نظر اسواری، جسمی که به نام انسان می شناسیم، همچون دیگر اجسام، توده ای از

۱- جذب و دفع قلب، همان انقباض و انبساط عضله بطنی قلب و به تعبیر پزشکی، سیستول و دیاستول است.

ص: ۹۱

اجزای لا-یتجزای بسیار است که تنها یک جزء آن که در قلب جا دارد، انسان است و بقیهٔ اجزا، همگی، مرده و از حیات، علم و قدرت بی بهره اند (مفید، ۱۴۱۳ق (ج): ۵۹؛ عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۱۱؛ مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۴). بر این تعریف اشکال شد که اگر انسان جزء لایتجزی و روحِ جای گرفته در قلب باشد، باید درد را تنها در قلبش احساس کند، در حالی که انسان در دیگر اعضا و جوارحش نیز درد را احساس می کند (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۳۲). همین امر

ابن راوندی را واداشت تا نظریه را اصلاح کند، به این شکل که چنین نیست غیر از انسان، اجزای دیگر بدن مرده باشند؛ همهٔ اجزای بدن، اعم از انسان و غیرانسان، دارای روح و از حیات و ادراک برخوردارند و در نتیجه، درد را احساس می کنند. تنها فرقی که انسان با اجزای غیرانسان دارد، این است که علاوه بر حیات و ادراک، از قدرت و اراده نیز برخوردار است و از همین رو، بین اجزای بدن، تمانع قدرت رخ نمی دهد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۳۲۳۳۳).

راه حل ابن راوندی چاره ساز نشد، زیرا در تبیین این که مگر قلب چه خصوصیتی دارد که قدرت در روحِ جای گرفته در آن حلول می کند و نه ارواح اندام های دیگر بدن، درماند، چون اگر گفته شود به این دلیل روحِ جای گرفته در قلب، محل قدرت است که اگر از آن جدا شود، تدبیر و تصرف برای انسان ناممکن می گردد، پاسخ این است که با از هم پاشیدن بنیهٔ گردن یا خون ریزی نیز انسان می میرد و توانایی تدبیر و تصرف را از دست می دهد. و اگر گفته شود به این دلیل که اراده در قلب حلول می کند، پاسخ این است که اگر اراده در قلب حلول می کند، فعل مبتدأ در اطراف بدن پدیدار می شود. اگر اولی دلالت دارد بر این که قلب محل قدرت است، دومی را باید دلیل گرفت بر این که همهٔ اطراف بدن، از حیات و قدرت برخوردارند که در این صورت انسان مجموعه ای خواهد بود از موجودهای حیّ بسیار که تمانع قدرت بین آن ها بعید نیست (ر.ک: عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۳۳۳۳۴؛ مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۶۱۱۷).

اشکال دیگر نظریهٔ اسواری و ابن راوندی این بود که طبق نظر آن ها، چون قدرت صفت انسان است و انسان در قلب جای دارد، برای این که حرکتی را در اطراف بدن مثلاً دست و پا پدید آورد، یا باید باواسطه و از راه تولید دومینووارِ حرکات در اجزای بدن این کار را بکند، یا بی-واسطه و از راه اختراع فعل در آن ها. تولید حرکت هم چنان که گفته شد تنها از راه جذب یا دفع قلب امکان پذیر است، در حالی که دست حرکت می کند، بی آن که از قلب به آن حرکت برسد (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۵؛ عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۲۹) و اختراع حرکت نیز تنها از فاعلی برمی آید که بذاته از حیات و قدرت برخوردار است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۲۲).

ص: ۹۲

۵. تـداخل اجسام ممتنع است (پیش فرض فلسـفی جهان شـناختی). این مقدمه در ردّ نظر نظام است که انسان را روح و جسم لطیف می پنداشت (اشعری، بی تا: ۳۳۳؛ بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۱۱۷؛ بغدادی، ۱۹۹۲: ۹۳). هم چنین، منتقدان به بیان های گوناگون، نقش بدن و جسم کثیف انسان در ماهیت او را گوشـزد کردنـد، از جمله این که انسان با بـدنش گرما و سـرما و درد را احساس می کند؛ پس باید بدن از حیات و قدرت برخوردار باشد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۳۹. هم چنین ر.ک: مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۴۱۱۵)(۱) . به علاوه، چگـونه است که وقـتی سـر بریـده، یـا بـدن دو نیم می شـود، روح تلـف می گردد، امـا هنگـامی که دست یـا پـا قطع می شود، نه؟ (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۹) به گفتهٔ سید مرتضی، همین امر، به خصوص اشکال آخر، برخی از متأخران را

که بنـا بر منـابع دیگر، کسـی نیست جز ابن اخشـید (مرتضـی، ۱۴۱۴ق: ۱۰۵؛ طوسـی، ۱۳۹۹: ۱۱۳؛ حمصـی، ۱۴۱۲ق: ۲۹۱) بر آن داشت تا انسان را جسم رقیق روان در بدن تفسیر کند که وقتی گردن زده یا دو نیم می شود، درهم کشیده و جمع نمی شود و تلف می گردد، برخلاـف زمـانی که دست یـا پـای او قطع می شود (مرتضـی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۹؛ حمصی، ۱۴۱۲ق: ۲۹۱)؛ و بـه این ترتیب کوشـید برای اشکالی که بر نظریهٔ نظام شده بود، پاسخی دست و پا کند. سید مرتضی تلاش او را ناکام ارزیابی می کند، زیرا درهم کشـیده و جمع شـدن انسان و در نتیجه، زنده ماندن او، هم چنان که پس از قطع دست ممکن است، پس از قطع سـر نیز عقلاً امکان پذیر است (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۹).

۶. اجزای کثیر می تواننـد هویت واحـد و یک پارچه ای را بسازنـد، به گونه ای که مرکزیت یک عضو در آن مثلاً قلب لطمه ای به وحدت هویت و یک پارچگی آن نزند (پیش فرض فلسفی جهان شناختی).

۷. ممکن است از انضـمام چیزی که دارای حیات نیست به غیر حیّ دیگر، مجموعه ای برخوردار از حیات پدیـدار شود (پیش فرض فلسفی جهان شناختی).

در توضیـح این دو مقـدمه گفتنی است از اشارهٔ سـید مرتضـی در الـذخیرهٔ فی علم الکلام برمی آید که بخش مهمی از اختلاف نظر متکلمانی که از سویی، انسان را جزء لایتجزی

نمی دانستند و از سوی دیگر، تداخل اجسام را نیز ممتنع می شمردند، در پاسخ آن ها به دو

۱- نـاگفته نمانـد، سـید مرتضـی ادراک حسـی را مطلق به کـار می برد، امـا قاضـی عبـدالجبار آن را به ادراک گرما و سـرما و درد محـدود می کنـد، به این دلیل که به باور متکلمان، در دیگر ادراک های حسـی، انـدام های بـدن ماننـد چشم و گوش که هر کـدام دارای ساختار ویژه ای هسـتند، نقش دارنـد و از این رو، اختلال و نابسامانی در ادراک آن ها چه بسا به خاطر اختلال در خودِ انـدام های حسی باشد، نه عدم حیات (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۳۶).

ص: ۹۳

پرسش اساسی زیر ریشه داشت: نخست این که آیا یک صفت می تواند قائم به مجموعه ای از اجزا باشد و دوم این که آیا از انضمام چیزی که دارای حیات نیست به غیر حیّ دیگر، مجموعه ای برخوردار از حیات پدید می آید؟ (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۷) بعضی از آن ها، چون قاضی عبدالجبار و سید مرتضی، به پیروی از ابوعلی و ابوهاشم جبایی، با قبول این اصل که ممکن است

اجزای کثیر با یک دیگر ترکیب شوند و هویت واحدی را بسازند، انسان را همین بنیه و ساختار

تشکیل شده از اندام های گوناگون دانستند و بعضی دیگر، چون معمر و شیخ مفید، که منکر چنین پیش فرضی بودند و باور داشتند که هویت واحد انسان باید به ذات واحدی وابسته باشد، طرحی نو درانداختند: انسان جزء لایتجزی است، اما نه جزء لایتجزای جای گرفته در قلب، بلکه نوع دیگری از جزء لایتجزی که به تعبیر اشعری، نامکان مند است و تماس و جدایی و حرکت و سکون و دیگر اعراض در آن راه ندارد (اشعری، بی تا: ۳۳۱۳۳۲). معادلی که شیخ مفید برای این نوع جزء لایتجزی یافت، اصطلاح فلسفی «جوهر بسیطِ» (مفید، ۱۴۱۳ق (ج): ۶۰؛ مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۹۱) «نفس» (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۷۷) است.

انسان در درون خویش می یابد که با یک اراده تصرف می کند؛ پس قادر نیز باید یکی باشد. وحدت هویت شخصی، بر اساس دیدگاه کسانی که انسان را جزء لایتجزایی در قلب، روح بسیط، یا نفس می دانستند، به سادگی قابل تبیین بود، برخلاف دیدگاه جباییان و پیروان آن ها که غریب و نامأنوس می نمود. این امر البته از کسانی که جسم را مجموعه ای گرد هم آمده ار اجزای لایتجزی می انگاشتند و حداکثر به مزاج عناصر چهارگانه باور داشتند، شگفت آور نیست. شاید برای نخستین بار به ذهن پویا و تیزبین ابوعلی و ابوهاشم جبایی خطور کرد که غیر از اجتماع فیزیکی جوهرهای فرد که جسم را می سازد، باید گونهٔ دیگری از ترکیب نیز باشد که اختصاص به موجودهای زنده دارد. در این نوع ترکیب، اجزای لایتجزی با ساختار ویژه ای به یک دیگر متصل و ضمیمه می شوند که در صورت فراهم بودن شرایط دیگر، مانند رطوبت و گردش خون و هوای دم و بازدم، حیات در آن پدیدار می شود و مجموعه ی اجزا به یک شیء بدل می گردند. در نتیجه این فرایند، با این که حیات و قدرت در بخشی از بدن که طبق نظر متکلمان قلب است حلول می کند، کلّ مجموعه به حیّ و قادر توصیف می شود و به همین دلیل گفته نمی شود

که مثلاً دست زنده است، بلکه گفته می شود که انسان زنده است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۵۱۳۵۵).

سید مرتضی، نظریهٔ معمر را که با اقبال شیخ مفید نیز روبه رو شده بود درست

نمی دانست؛ به این دلیل که: اگر انسان یعنی، ذات حی و فعال ما خارج از این پیکر باشد و

ص: ۹۴

نه در آن، بایـد افعال را ابتـدائاً در آن اختراع کنـد، زیرا قـدرت بنا بر دیدگاه آن ها، قائم به آن ذات است و نه این پیکر. تالی باطل است؛ پس مقدم هم همین طور (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۵).

در توضیح تلازم مقدم و تالی باید گفت با توضیحی که در مقدمه دربارهٔ اقسام فعل داده شد، اگر انسان غیر از بدن باشد، از آن جا که قـدرت صـفت انسـان است، نه بـدن، حرکت و سـکونی که انسان در بـدن خویش پدیـد می آورد، چون در بیرون محل قـدرت است، فعـل مخترع خواهـد بود، در حالی که اختراع فعل، تنها از خـدای تعالی برمی آیـد که قادر لـذاته است، نه انسان که قـدرتش محـدود است و از حـدود انـدام ها و عضـله هایش فراتر نمی رود، مگر با وساطت فعل دیگر. به عبارت دیگر، اگر انسان غیر از بدن باشـد، بایـد محـل قـدرت هم غیر از بـدن باشـد. در این صورت، حتی حرکتی که انسان در اطراف بـدنش پدیـد می آورد، چون از سویی، در بیرون محـل قـدرت است و از سوی دیگر، بـا واسـطه و از راه تولیـد نیست، مخترع است. در نـتیجه، به حرکت درآوردن دست مثلاً درست ماننـد این است که کسـی ورقـهٔ کاغـذ یا قلم را بـدون تکان دادن اطراف بدن مثلاً دست ، بی واسـطه، به حرکت درآورد.

سید مرتضی، برای ابطال تالی، چندین شاهد می آورد:

شاهـد اول: همهٔ ما کم و بیش تجربه کرده ایم که جابه جا کردن جسم سـنگین با یک دست برایمان دشوار و گاه نامقدور است، اما وقتی از دست دیگرمـان کمک می گیریم، توانایی جابه جا کردن آن را پیـدا می کنیم، یا انجام آن برای ما آسان و هموار می شود. از همین جا می توان پی برد که نیرو و قدرت انسان در اندام ها و عضله های بدنش نهفته است (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۵).

شاهد دوم: اگر انسان می توانست در بیرون محل قدرتش فعل اختراع کند، باید می توانست بیمار ناتوان و زمین گیری را که قدرت تکـان دادن دسـتانش را نـدارد، به حرکت درآورد (مرتضـی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۵۱۱۶)، زیرا قـدرت، طبق فرض، صـفت انسـان و قـائم به اوست، نه بدن.

شاهد سوم: اگر فاعل مجاور بدن یا حالّ در آن نباشد و فقط فعل را در آن اختراع کند، این اشـکال پیش می آید که نتوان افعالی را که در بدن ظاهر می شوند، به شخص خاص نسبت داد. به بیان دیگر، اگر انسان غیر از بدن باشد که صرفاً رابطهٔ تدبیری با آن دارد، چگونه است که جوهری بسـیط البته به تعبیر شـیخ مفیـد که هویت شـخص A را می سازد، تنها بـدن او را تـدبیر می کنـد، نه بـدن شخص دیگری مثلاً B را، در حالی که با هر دوی آن ها نسبت یکسان دارد؟ (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۶۱۱۷)

به گفتهٔ سـید مرتضـی، نه تنها قدرت، بلکه اراده و خسـتگی و درد نیز به بدن وابسته است، زیرا انسان اراده را در قلبش می یابد. هم چنین زمانی که در فکر و استدلال غوطه ور می شود،

ص: ۹۵

خستگی و درد را در ناحیهٔ قلبش احساس می کند. اگر قلب محل آن ها نباشد، احساس خستگی و درد در قلب و یافتن اراده در آن چه توجیهی دارد؟ (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۶) حیات نیز به بدن وابسته است، به این دلیل که وقتی کسی گردن زده یا دو نیم می شود، می میرد. به علاوه، چه فرقی بین قطع سر و دست است که با اولی انسان می میرد، اما با دومی نه، در حالی که اگر انسان خارج از این پیکر باشد و مجاور یا حالّ در آن نباشد، با همهٔ اندام های بدن نسبت یکسان دارد (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۷).

حال که ادراک، قدرت و حیات انسان، همگی، به بدن وابسته اند، باید حکم کرد انسان چیزی جز این بدن البته با ساختار ویژه اش که حیات و به تبع آن، علم و قدرت را برای او ممکن می گرداند نیست.

آرای متکلمان درباره چیستی مرگ

بسیاری از متکلمان متقدم، حتی کسانی چون شیخ مفید که برای انسان نفس قائل بودند، مرگ را نابودی تصور می کردند، گرچه به تناسب پاسخی که به پرسش های: ۱. آیا وجود انسان پس از حدوث استمرار پیدا می کند، یا لحظه به لحظه حادث می شود؛ و بنا بر فرض نخست،

۲. آیا وجود انسان به خودی خود استمرار می یابد، یا به سبب عرض بقا، داده اند، تصویرها و نظریه های گوناگونی از چگونگی نابودی انسان پرداخته اند، به این شرح: به نظر نظام جوهر و جسم لحظه به لحظه خلق و حادث می شوند؛ پس برای نابودی آن ها کافی است خدای تعالی دست از آفرینش آن ها بشوید.

مخالفان، در مقام نقد، از شهود و درون نگری ما شاهد می آوردند که همگی، علم ضروری داریم به این که همان شخص دیروزی هستیم؛ پس انسان باقی است و از آن جا که دیگر جواهر و اجسام هم سنخ و هم جنس انسانند، آن ها نیز باید باقی باشند (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۴۴۳؛ مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۶). سید مرتضی دلیل دیگری اضافه می کند: اگر جوهر لحظه به لحظه حادث شود، مدح و ذمّ آن قبیح خواهد بود، زیرا مدح و ذم، پس از وقوع فعل، زمانی سزاوار است که کسی که مدح یا ذم می شود، همان کسی باشد که کار نیک یا بد کرده است (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۶). شاید گفته شود که چرا فرض نکنیم خدای تعالی، جوهر را در هر لحظه از نو خلق می کند، در حالی که همان جوهر پیشین است؟ پاسخ سید مرتضی این است که در این صورت، عقلاً ـ باید ممکن باشد که جوهر در دو زمان متوالی و پیوسته، در دو مکان ناپیوسته

مثلاً لحظهٔ اول در بغداد و لحظهٔ دوم در بصره خلق شود و بی آن که مسافتی را طی کند، از

ص: ۹۶

جایی به جای دیگر منتقل شود، زیرا اگر وجود جوهر در لحظهٔ دوم نیز همانند لحظهٔ قبل به خدا و قدرت و ارادهٔ او وابسته باشد، هم چنان که در لحظهٔ نخست مخیر بود، او را در هر شهری که بخواهد خلق کند، در لحظهٔ دوم نیز باید بتواند او را در هر کجا که اراده کند، بیافریند (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۶۱۴۷).

بنابراین، وجود جواهر و اجسام پس از حدوث استمرار پیدا می کند؛ اما چگونه: به خودی خود، یا به سبب عرض بقا؟ سید مرتضی گزینهٔ اول را اختیار می کند، برخلاف شیخ مفید که گزینهٔ دوم را بر می گزیند (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۹۶۹۷). ظاهراً این اختلاف نظر که البته به آن ها محدود نیست ریشه در تصور آن ها از صفات و اعراض دارد. به نظر سید مرتضی، صفاتی که به یک شیء نسبت داده می شوند، زمانی بر وجود یک عرض در آن دلالت دارند که متمایز و واضح باشند؛ باقی از آن جهت که باقی است دارای این ویژگی ها نیست؛ بنابراین بقا، عرض نیست (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۹۶). به علاوه، اگر بقا عرض باشد، باید وجود آن در جوهر از همان لحظهٔ پیدایش جوهر ممکن باشد، چون آنچه وجود عرض را در جوهر ممکن می کند، تحیز است که جوهر در لحظهٔ پیدایش هم دارای آن است، در حالی که بقا، لحظه[های] پس از حدوث را فرا می-گیرد (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۹). از سوی دیگر، از آن جا که به نظر سید مرتضی، جوهر در وجودش به چیزی وابسته نیست (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۶و۱۴۷)، اعدام هم عدم فعل است، نه فعل عدم و در نتیجه، قدرت به آن تعلق نمی گیرد (مرتضی، ۱۳۸۱: ۴۷۰-۴۷۱)، ناچار باید نابودی جوهر را از راه ضد یعنی فنا دانست.

نظریهٔ نابودی جوهر از راه فنا تازگی نداشت. خیاط در الإنتصار که یکی از قدیمی ترین کتاب-های برجای ماندهٔ کلامی است از سه دیدگاه یاد می کند که وجه اشتراک همگی آن ها این است که هرگاه خدا اراده کند چیزی را نابود سازد، فنا را حادث می کند؛ و اختلاف آن ها تنها در این است که فنا قائم به کیست یا چیست: خدا، خود شیء، یا شیء دیگر؟ (خیاط، بی تا: ۵۶) تازگی لطیفه-آمیز دیدگاه متکلمانی چون سید مرتضی که در اصل از آنِ ابوهاشم جبایی است، در این بود که معتقد شدند فنا، اولاً، عرضی است که محل ندارد و ثانیاً، ضد همهٔ اجسام است (اشعری، بی تا: ۳۶۸؛ بغدادی، ۱۴۰۱ق: ۶۷ و ۲۳۱؛ بغدادی، ۲۰۰۳: ۵۸) (۱).

۱- نکته مهمی که نباید فرو گذاشت این است که تعبیر قاضی عبدالجبار، در المغنی (ج۱۱، ص۴۴۴) و سید مرتضی در الذخیره (ص۱۴۹۱۵۰) این است که با جزء واحد از فنا، همه «جواهر» از بین می روند، نه همه «اجسام».

ص: ۹۷

یکی از چاره اندیشی های متأخرتر که در آثار سید مرتضی نیز بازتاب یافته نظریهٔ باقلانی است که راه حل را در ویژگی مکان مندی جوهر و جسم که متکلمان از آن به «کون» تعبیر می کنند می کاود. می دانیم که جوهر و جسم موجود نمی شوند، مگر در مکان و جهت خاص؛ با این وصف، کافی است خدا ویژگی مکان مندی را از آن ها بگیرد تا نابود شوند (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۷).

سید مرتضی در نقد نظر باقلانی، پاسخ های گوناگونی را که متکلمان، به تناسب رأی خویش دربارهٔ بقای عرض مکان مندی دادند، نقل می کند. خود او گرچه کم و بیش در بقای مکا ن مندی تردید دارد، اما در نهایت نظریهٔ بقای اکوان را ترجیح می دهد و حتی در تأیید آن استدلال

می کند (ر.ک: مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۸۱۴۹).

همهٔ این نقض و ابرام ها و چون و چراها، بر این پیش فرض مهم استوار و توجیه پذیر است که جواهر نابودشدنی باشند؛ پیش فرضی که سید مرتضی در تأیید یا نفی آن، دلیل عقلی سراغ ندارد (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۴). به نظر او، معتبرترین دلیل در تأیید این مقدمه، اجماع

مسلمانان است. او هم چنین به آیاتی از قرآن، همچون «هو الأوّل و الآخر» (حدید: ۳) و «کلّ من علیها فان» (الرحمن: ۲۶) استشهاد می کند (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۵). آیهٔ نخست ظهور دارد در این که خدا پس از همهٔ موجودات است؛ از سوی دیگر، دلیل داریم بر این که بهشت و دوزخ جاویدند. برای جمع دو دلیل ناچاریم آیه را مقید کنیم به پیش از داخل شدن بندگان در بهشت و دوزخ. بنابراین جواهر و دیگر مخلوقات باید همگی، زمانی، نابود شوند تا خدا به تنهایی موجود و به صفت «آخر» موصوف شود (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۵). در آیهٔ دوم نیز کلمهٔ «فان» به معنای عدم است، به ویژه به قرینهٔ دنبالهٔ آیه که می فرماید: «و یبقی وجه ربِّک» (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۵۱۴۶).

با توضیحی که گذشت، استدلال سید مرتضی و هم فکران او را می توان چنین صورت بندی کرد:

مقدمهٔ ۱: جواهر باقی اند.

مقدمهٔ ۲: جواهر نابود می شوند.

مقدمهٔ ۳: جواهر یا از راه ضد نابود می شوند، یا از راه چیزی که در وجود یا بقای خویش به آن نیاز دارند.

مقدمهٔ ۴: جواهر در وجود و بقای خویش به چیزی نیاز ندارند.

نتیجه: جواهر از راه ضد نابود می شوند.

نابودی همهٔ جواهر از راه یک عرض فنا

ص: ۹۸

تا این جا ثابت شد که به نظر سید مرتضی و هم فکران او، جوهر از راه ضدش که عرض فناست نابود می شود؛ اما آیا همهٔ جوهرها بـا یـک عرض فنـا نـابود می شونـد، یا هر جوهری با عرض فنای خاص خودش؟ بنا بر گزارش ملاحمی در الفائق فی اصول الـدین، ابوهاشم جبایی به گزینهٔ نخست باور داشت و ابوعلی جبایی به گزینه دوم. اسـتدلال ابوعلی این بود که هر جوهری، به تنهایی، ذات مسـتقل است؛ پس بایـد ضـد خاص خودش را داشـته باشـد. اسـتدلال ابوهاشم هم این بود که امکان ندارد فنا در چیزی حلول کند، زیرا اجتماع ضـدین [که عبارتنـد از جسم و فنای حالّ در آن] رخ می دهـد؛ و زمانی هم که بـدون محل موجود شود، با هر جوهری منافـات پیـدا می کنـد؛ ماننـد جزء واحـد از سـیاهی که اگر در محلی موجـود شـود که در آن ده جزء سـفیدی هست، بـا هر ده جزء منافات پیدا می کند، چون به جزء خاصی اختصاص ندارد (ملاحمی، ۱۳۸۶: ۴۵۰۴۵۱). از این دو قول، سید مرتضی، به نظر ابوهاشم گروید و استدلال او را تأیید کرد (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۹۱۵۰).

نقد نظریه سید مرتضی درباره فنا

دیدگاه قاضی عبدالجبار و سید مرتضی، از چند جهت نامأنوس و سؤال برانگیز بود: ۱. چگونه ممکن است که یک معنا بدون محل وجود پیـدا کند؟ (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۴۴۶؛ مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۵۰) و بنـا بر فرض امکـان، ۲. چرا بایـد همـهٔ جواهر با هم نابود شوند؟ آیا نمی توان فرض کرد که ۱۲. فنا، بی هیچ علتی، با برخی جوهرها و نه همهٔ آن ها منافات داشـته باشد، هم چنان که عرض به یکی از دو محل اختصاص پیـدا می کنـد، بی آن که علتی در کار باشـد؟ (ر.ک: عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۴۴۵) یا ۲۲. جنس فنا به گونه ای باشـد که فقـط با برخی از جوهرها ناسازگار باشـد، نه همـهٔ آن ها و در نتیجه، هر جوهری با فنای خاص خودش نابود شود چنـان که ابوعلی جبـایی می گفت ؟ (ر.ک: عبـدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۴۴۷، به ضـمیمه دغیم، ۱۹۹۸، ۱: ۹۲۴؛ به نقـل از: ابن متویه، التذکره فی أحکام الجواهر و الأعراض، ۲۳۱). یا ۳۲. فنا در جهت خاصـی باشد و هر جوهری را که مقابل آن قرار گیرد، نابود کند و به عبـارت دیگر، هم چنان که امکان نـدارد سیاهی در همان محلی وجود پیـدا کنـد که سـفیدی در آن حلول کرده است، امکان نـدارد جوهر در همان جهتی وجود پیـدا کنـد که فنا در آن هست؟ (عبـدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۴۴۷؛ مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۵۰) و ۳. آیا نتیجهٔ این نظریه، محـدودیت قـدرت خـدا نیست، زیرا لازمه اش این است که خدا قادر نباشد برخی از جواهر را نابود کند و بقیه را باقی نگه دارد؟ (ر.ک: عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۴۴۹)

ص: ۹۹

پاسخ قاضی عبدالجبار و سید مرتضی به اشکال (۱) این بود که ممکن پنداشتن حلول فنا در یک محل، به این معناست که فنا و محلش هم زمان وجود داشته باشند که در این صورت، دیگر با هم تنافی ندارند؛ بنابراین فرض حلول فنا در یک جوهر درون متناقض است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۴۴۶؛ مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۵۰). پاسخ فرض (۱۲) این بود که دو چیز، به خودی خود، با یک دیگر تضاد و تنافی پیدا نمی کنند؛ و زمانی با هم تضاد پیدا می کنند و غیر قابل جمع می گردند که اولاً، جنس آن ها با یک دیگر ناسازگار باشد و ثانیاً، بنا باشد در یک محل موجود شوند (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۴۴۵۴۴۶). در پاسخ به فرض (۲۲) نیز گفته شد که این فناها یا مختلفند، یا متضاد، یا متماثل. مختلف نیستند، زیرا اشیای مختلف چه بسا با یک دیگر تضاد نداشته باشند، در حالی که فنای برخی از جوهرها، طبق فرض، ضد فنای جوهرهای دیگر است. بنابراین، فناها یا باید ضد یک دیگر باشند، یا مثل یک دیگر؛ که در هر دو حالت، یکی از آن ها به تنهایی با همهٔ جوهرها تضاد پیدا می کند و سبب نابودی آن ها می شود؛ هم چنان که رنگ های دیگر غیر از سفیدی، متماثل باشند یا متضاد، یکی از آن ها به تنهایی سبب نابودی همهٔ اجزای سفیدی می شود (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۴۴۷، به ضمیمه دغیم، ۱۹۹۸، ۱: ۹۲۴). پاسخ استاد و شاگرد به فرض (۳۲) هم این بود که برای این که فنا در جهت خاصی باشد، باید مکان مند باشد و برای این که مکان مند باشد، باید متحیز باشد، در حالی که تحیز صفت جوهر [و جسم] است. شاید گفته شود که فنا ذاتاً در جهت خاصی هست و بنابراین نیاز نیست مکان مند باشد؛ پاسخ این است که لازمهٔ چنین فرضی این است که جوهر هم برای این که در جهت خاصی قرار گیرد، نیاز نباشد که مکان مند و متحیز باشد که برخلاف ذات و ماهیت جوهر است (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۵۰، به ضمیمه عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۴۴۷۴۴۸). به بیان دیگر، تحیز ذاتی جوهر است و مکان مندی و به تبع آن، جهت مندی، لازمهٔ تحیز و از جوهر

جدایی ناپذیر است. حال، اگر فنا ذاتاً جهت مند باشد، اما مکان مند و متحیز نباشد، لازم می آید که تحیز و مکان مندی، از جهت مندی جدایی پذیر باشند و در این صورت باید بتوان فرض کرد که جوهر جهت مند باشد، بی آن که متحیز و مکان مند باشد، که این برخلاف ماهیت جوهر است. به بیان سوم، تحیز، مکان مندی و جهت مندی با یک دیگر تلازم دارند. اگر ماهیت فنا اقتضا کند که در جهت خاصی باشد، باید هم چنین اقتضا کند که متحیز و مکان مند باشد، در حالی که منتقدان، اگر فنا را عرض و معنا ندانند (ر.ک: عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۴۴۷)، به یقین آن را جوهر و متحیز هم نمی دانند (برای مطالعهٔ تفصیلی تر دربارهٔ این فرض و نقد آن، ر.ک: عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۴۴۸).

ص: ۱۰۰

اشکال دوم، بـا همـهٔ فرض هـایش، ریشه در اشکال مهم تر و بنیادین تری داشت که از چشم مخالفان، به ویژه اشاعره پنهان نمانـد؛ یعنی، همان اشکال سوم. به باور اشاعره، نظریهٔ جبایی و پسرش، سر از محدودیت قدرت خدای تعالی درمی آورد (بغدادی، ۲۰۰۳: ۵۸؛ بغـدادی، ۱۴۰۱ق: ۶۷ و ۲۳۱۲۳۲). سـید مرتضـی این اشـکال را نادیـده می گیرد، اما قاضـی عبدالجبار تلاش می کند پاسـخی درخور برای آن دست و پا کنـد. پاسـخ او این است که قدرت به چیزی تعلق می گیرد که به خودی -خود ممکن الحصول باشد، نه چیزی که فی نفسه محال است؛ بنابراین برای قادر عجز و ناتوانی به شمار نمی آید (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۴۴۹).

با این که سـید مرتضـی در الـذخیرهٔ فی علم الکلام تصـریح می کند که مکان مندی از اعراض باقی است و جز از راه ضدش از بین نمی رود و احتمال قوی می دهد که اکوان و تألیف جزء اعراض پایدار باشـند، حمصـی رازی، در المنقذ من التقلید، به او نسبت می دهـد که گرچه مانند پیروان ابوهاشم جبایی، مکان مندی را معنا و عرض می دانست، اما برخلاف آن ها یقین به بقای آن نداشت و فراتر از آن، حتی در این که فنـا معنـایی ضـد جوهر باشـد هم دچار تردیـد شـد و احتمال داد که خـدای تعالی جوهر را با نیافریـدن عرض مکان منـدی در آن نابود سازد (حمصـی، ۱۴۱۴ق: ۱۸۳). شایـد از همین روست که سـید مرتضـی، اعادهٔ عین مکان مندی را ضروری

نمی داند (مرتضـی، ۱۴۰۵ق، ۳: ۱۳۵۱۳۶). اگر ایـن ادعـا درست باشـد، سـید مرتضـی در مقطعی از حیـات فکری و علمی اش، در مسئله بقای مکان منـدی و چگونگی فنای اجسام و جواهر، به مخالفت با جباییان برخاست؛ شاید به دلیل اشکال هایی که آن ها را بی پاسخ گذاشته بود.

ماهیت مرگ از دیدگاه سید مرتضی

از دیدگاه سـید مرتضی مرگ، فنا و نابودی است که بنا بر تبیین او در الذخیرهٔ فی علم الکلام، طی فرایندی تدریجی، در دو مرحله، روی می دهـد: مرحلـهٔ نخست، مرحله نـابودی تـألیف و ترکیب اجزاست که بـا توقف یا اختلال در عملکرد انـدام های حیاتی انسان مانند قطع سر یا از کار افتادن قلب آغاز می شود و مرحلهٔ دوم، مرحلهٔ نابودی اجزای سازنده انسان، همراه و

هم زمان با فنای دیگر جوهرهای فرد است. این معنا را می توان از آن جا دریافت که سید مرتضی از سویی، در پاسخ به شبههٔ آکل و مأکول، در انسان دو دسـته اجزای اصـلی و زاید را از یک دیگر باز می شـناسد و بر این باور است که اجزای اصـلی انسان، جذب بـدن موجود زندهٔ دیگری نمی شوند، برخلاف اجزای زاید که چه بسا جزء و حتی شاید جزء اصـلی بدن موجود زندهٔ دیگری شوند (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۵۲۱۵۳)؛ و از سوی دیگر، نظر ابوهاشم جبایی مبنی بر

ص: ۱۰۱

نابودی یک باره و هم زمان همهٔ جوهرهای فرد از راه خلق، تنها یک عرض فنا را می پذیرد (مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۴۹۱۵۰).

با این همه، سید مرتضی در رساله الحدود و الحقائق، تعریفی از فنا به دست می دهد که تاب آن را دارد تفسیر دیگری از ماهیت مرگ از آن برداشت شود. به گفتهٔ او: «فنا عبارت است از پراکنده -شدن اجزای جسم، به گونه ای که به کار گرفتن آن دیگر ممکن نباشد» (مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۲۷۹). این تعریف با دیدگاهی دربارهٔ مرگ سازگار است که متکلمان متأخر از سید مرتضی، همچون سدیدالدین محمود حمصی رازی و رکن الدین بن ملاحمی خوارزمی برگزیدند (ملاحمی، ۱۳۸۶: ۴۴۴؛ ملاحمی، ۱۳۸۷: ۱۷۵؛ حمصی، ۱۴۱۴ق: ۱۹۴، به ضمیمه ۱۴۱۴ق: ۱۹۰). آن ها مرحلهٔ دوم فنا و نابودی را که در بالا ذکر شد، مردود شناختند و به این باور رسیدند که برخلاف نظر ابوعلی و ابوهاشم جبایی، چنین نیست که جوهرهای فرد نابود شوند، نه هر یک جداگانه چنان که ابوعلی می اندیشید و نه هم زمان و یک باره چنان که ابوهاشم فکر می کرد . آن ها تفسیر دیگری از آیاتی که در تأیید امکان فنای جواهر و اجسام شاهد آورده می شد، به دست دادند (ر.ک: حمصی، ۱۴۱۴ق: ۱۸۵۱۸۸؛ ملاحمی، ۱۳۸۶: ۴۴۸۴۵۰) و در نهایت، نظریهٔ جاحظ دربارهٔ فنا را پذیرفتند که فنا و اعاده را میراندن و پراکندن اجزای جان داران و سپس بازگرداندن آن ها به حیات می دانست، نه بازآفرینی پس از نابودی (ر.ک: ملاحمی، ۱۳۸۶: ۴۴۳؛ ملاحمی، ۱۳۸۷: ۱۷۵). طبق این تفسیر از مرگ، جوهرهای فرد گرچه ازلی نیستند، اما ابدی اند و تنها تألیف و ترکیب آن ها نابود می شود (ر.ک: حمصی، ۱۴۱۴ق: ۱۸۸۱۸۹). به نظر آن ها، خدا گرچه بر نابودی جوهرهای فرد قدرت دارد، اما قدرت خویش را اعمال نمی کند و در نتیجه، هرچند نابودی جوهرهای فرد ممکن است، این امکان هرگز به وقوع نمی پیوندد (ملاحمی، ۱۳۸۶: ۴۴۷). ملاحمی در تأیید نظر خویش، آیاتی از قرآن را شاهد

می آورد که زندگی پس از مرگ را به زنده کردن زمین با رویاندن گیاهان تشبیه می کنند (ملاحمی، ۱۳۸۶: ۴۵۱)؛ یا داستان حضرت ابراهیم که از خدا درخواست کرد چگونگی زنده -کردن مردگان را به او نشان دهد (ملاحمی، ۱۳۸۶: ۴۵۱۴۵۲؛ ملاحمی، ۱۳۸۷: ۱۷۹؛ حمصی، ۱۴۱۴ق: ۱۹۴).

نتیجه

آرای سید مرتضی دربارهٔ حقیقت انسان و مرگ، دارای نتایج بسیار و گسترده است. اگر انسان همین بدن با ساختار ویژه اش باشد، ناگزیر برزخ و معاد صرفاً جسمانی خواهند بود و

ص: ۱۰۲

بنابراین لذات و آلامی که انسان در زندگی پسادنیوی اش به آن ها می رسد، مادی خواهند بود. بنا بر نظر سید مرتضی دربارهٔ ماهیت مرگ، برای زندگی برزخی کافی است خدای تعالی، ترکیب و تألیف اجزای انسان را که با مرگ از بین رفته بود، از نو بسازد، اما زندگی اخروی بستگی دارد به این که در آستانهٔ قیامت، فنای کلی عالم روی دهد یا نه. اگر پیش از حشر مردگان، اجزای بدن آن ها نیز نابود شوند، برای دوباره زنده کردن آن ها باید ابتدا اجزای بدن آن ها از نو آفریده شوند. نتیجهٔ دیگری که از آرای سید مرتضی برمی آید این است که انسان، پدیدآورندهٔ افعال خودش است و خدای تعالی، در حدوث آن ها نقشی ندارد، مگر در این حد که قدرت انجام آن ها را به او بخشیده است.

منابع

قرآن کریم.

اشعری، ابوالحسن، (بی تا)، مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، بی نا [CD کتاب خانه کلام اسلامی].

بغدادی، عبدالقاهر، (۲۰۰۳)، اصول الایمان، تحقیق: ابراهیم محمد رمضان، بیروت، دار و مکتبهٔ الهلال [CD کتاب خانه کلام اسلامی].

، (۱۴۰۱ق)، اصول الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه [CDکتاب خانه کلام اسلامی].

، (۱۴۰۸ق)، الفرق بین الفرق و بیان الفرقه الناجیهٔ منهم، بیروت، دارالجیل و دارالآفاق [CD کتاب خانه کلام اسلامی].

، (۱۹۹۲)، الملل و النحل، تحقیق: بیر نصری، بیروت، دارالمشرق [CD کتاب خانه کلام اسلامی].

حمصی رازی، شیخ سدیدالدین محمود، (۱۴۱۲ق)، المنقذ من التقلید (ج۱)، قم، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.

، (۱۴۱۴ق)، المنقذ من التقلید (ج۲)، قم، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.

خیاط، ابوالحسین عبدالرحیم بن محمد بن عثمان، (بی تا)، الإنتصار و الرد علی بن الراوندی الملحد، مقدمه و مراجعه: محمد حجازی، قاهره، مکتبهٔ الثقافه الدینیه.

دغیم، سمیح، (۱۹۹۸)، موسوعهٔ مصطلحات الکلام، بیروت، مکتبهٔ لبنان ناشرون.

سید مرتضی، علی بن حسین موسوی، (۱۴۰۳ق)، أمالی السید المرتضی، المجلد الاول، قم، کتاب خانه آیهٔالله العظمی مرعشی نجفی.

، (بی تا)، تنزیه الأنبیاء، قم، منشورات الشریف الرضی.

ص: ۱۰۳

، (۱۴۱۱ق)، الذخیرة فی علم الکلام، تحقیق: سیداحمد حسینی، قم، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.

، (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، تقدیم و اشراف: سیداحمد حسینی و اعداد سیدمهدی رجائی، قم، دارالقرآن الکریم.

، (۱۴۱۴ق)، شرح جمل العلم و العمل، تصحیح و تعلیقه: شیخ یعقوب جعفری مراغه ای، بی جا، دار الأسوه.

، (۱۳۸۱)، الملخص فی اصول الدین، تحقیق: محمد رضا انصاری قمی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی و کتاب خانه مجلس شورای اسلامی.

شیخ مفید، محمد بن نعمان عکبری بغدادی (الف)، (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات، تحقیق: ابراهیم انصاری، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.

(ب)، (۱۴۱۳ق)، تصحیح اعتقادات الامامیه، تحقیق: حسین درگاهی، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.

(ج)، (۱۴۱۳ق)، بغدادی المسائل السرویه، تحقیق: صائب عبدالحمید، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.

قاضی القضاة عبدالجبار بن احمد، (۱۹۶۲)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، تحقیق: محمد علی نجار و عبدالحلیم نجار، مراجعه: دکتر ابراهیم مدکور، اشراف: دکتر طه حسین، بی جا، دارالکتب.

ملاحمی خوارزمی، رکن الدین محمود بن محمد، (۱۳۸۷)، تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفه، تحقیق و مقدمه: حسن انصاری و ویلفرد مادلونگ، زیر نظر زابینه اشمیتکه و دیگران، تهران و برلین، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین آلمان.

، (۱۳۸۶)، الفائق فی اصول الدین، تحقیق و مقدمه: ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرموت، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین آلمان.

ص: ۱۰۴

گسترهٔ مسئولیت انسان از دیدگاه قاضی عبدالجبار همدانی

اشاره

جنان ایزدی(۱)

مرضیه هراتیان(۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۴/۲۳

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۵/۳۱

چکیده

در نگاه متکلمان معتزلی، عدالت خداوند و اختیار انسان، مسئولیت انسان در قبال افعال وی را به دنبال دارند. مسئله اساسی این است که چه افعالی به انسان منتسب هستند و انسان فاعلِ آن ها به شمار می رود؟ ضرورت تحقیق در این مسئله، در نسبتِ مستقیمِ فاعلیت انسان با گسترهٔ مسئولیت های حقوقی و اخلاقی اوست که از مسائل فلسفی و اخلاقی معاصر است. از آن جا که قاضی عبدالجبار به طور مستقیم به این مسئله نپرداخته است، در این مقاله با روش تحلیلی منطقی به استنباط آن از آرای وی در مسائل مرتبط می پردازیم. قاضی عبدالجبار انسان را مسئول افعالی می داند که قدرت، علم و اختیار بر انجام آن ها داشته باشد. وی ضمن باطل دانستن نظریهٔ کسب و نظریهٔ طبع، انسان را فاعل افعال مباشر و متولد خویش می شمارد.

واژگان کلیدی

مسئولیت، فعل مباشر، فعل متولد، قاضی عبدالجبار.

۱- استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه اصفهان

۲- دانشجوی کارشناسی ارشد کلام اسلامی، دانشگاه اصفهان

ص: ۱۰۵

مقدمه

یکی از آموزه های حقوقی، اخلاقی و آخرت شناسی ادیان این است که انسان ها بایـد در قبال افعال خود پاسخ گو باشند. به نظر عدلیه، به همین دلیل است که انسان مکلف شده و در جهان آخرت به تناسب اعمالی که در دنیا انجام داده است، مستحق پاداش یا شایستهٔ عـذاب می گردد. از نظر آن ها، خداوند عادل و انسان در انجام افعال خود، مختار است و با اختیار خویش اعمالش را انجام می دهد. آنچه باید مورد بررسی واقع شود این است که انسان در قبال چه کارهایی مسئول است و در قبال چه اموری مسئول نیست تا بتوانـد اعمال اختیاری خود را به گونه ای جهت دهـد که بیشترین پاداش الهی را به دست آورده و هرچه بیشتر از عذاب و سخط خداوند فاصله بگیرد.

این مقاله سعی دارد آرای قاضی عبدالجبار، یکی از بزرگان متأخر معتزله را دربارهٔ محدودهٔ مسئولیت انسان بیان و تبیین کند. منظور از گسترهٔ مسئولیت انسان این است که آیا انسان، فاعل افعال بی واسطه و باواسطهٔ خویش است یا خیر؟ و این که افعال متولد تا کجا فعل انسان به حساب می آینـد؟ و انسان تا کجا مسئولیت اخلاقی و حقوقی تبعات افعال خویش است؟ در این مقاله بر آنیم که برای ترسیم نظر قاضی دربارهٔ گسترهٔ مسئولیت انسان به مسائل زیر پاسخ دهیم: ۱. افعال به چند دسته قابل تقسیم هستند؟ ۲. فاعل هر قسم از افعال چه کسی است؟

۳. آیا انسان در قبال تبعات افعال اختیاری خود که خارج از حیطهٔ اختیار هستند نیز مسئول است؟ و ۴. ملاک تعیین این مسئولیت از دیدگاه قاضی عبدالجبار چیست؟

با بررسی های انجام شده، مطلبی که به طور ویژه به موضوع مسئولیت انسان و محدودهٔ آن از دیدگاه معتزلیان پرداخته باشد، یافت نشـد. از آن جـا که قاضـی عبـدالجبار از متأخرین معتزله بوده و اهتمـام خاصـی به جمع آوری آرای بزرگان هم مکتب خود داشـته است، بررسی نظریات وی

می تواند به دست یابی نمایی کلی از عقاید معتزله کمک شایانی کند.

مسئولیت و شرایط تحقق آن

اشاره

«مسئولیت» مصـدر جعلی از ریشه «سأل» است. «سؤال» به معنای طلب کردن چیزی از کسـی است که آن چیز یا خبر است، یا مال یا علم یا چیز دیگر (مصطفوی، ۱۳۷۴، ۵: ۸) و مسئول چیزی است که مورد طلب واقع شده (فیومی، ۲: ۲۹۷) و یا کسی است که مورد سؤال قرار گرفته است.

ص: ۱۰۶

در این بخش به بررسی تعریف «مسئولیت» از دیدگاه قاضی عبدالجبار و سپس شرایط مسئولیت از دیدگاه وی خواهیم پرداخت. این بحث مقدمه ای خواهد بود بر بررسی گسترهٔ مسئولیت انسان از دیدگاه قاضی عبدالجبار.

الف) تعریف مسئولیت

در کتب قاضی عبدالجبار، واژه های «مسئول» و «مسئولیت» به چشم نمی خورد، بلکه این امر را تحت عنوان تکلیف و مستحق مدح یا ذم بودن، آن هم به طور کاملاً تبعی بیان کرده است. البته باید توجه داشت که قاضی، تکلیف را به معنای مسئولیت به کار نمی برد و ما برای استنباط نظر او دربارهٔ مسئولیت انسان به بحث تکلیف پرداخته ایم. در واقع او هیچ گاه به طور مستقل به موضوع مسئولیت انسان نپرداخته است، بلکه آنچه دغدغهٔ اصلی وی بوده، موضوع توحید و عدل الهی است؛ حتی وقتی که از تکلیف سخن می گوید، برای این است که بیان کند یکی از راه–هایی که خداوند فضل خود را شامل حال بندگان می کند، از طریق تکلیف است. وی در کتاب المغنی می گوید: «همانا منافع دو صورت دارند: مستحق و غیرمستحق. غیرمستحق همان تفضل است و مستحق دارای دو قسم است؛ یکی به صورتی است که مستحق مدح است و این مورد به واسطهٔ فعل شامل حال انسان زنده می شود. و دیگری چیزی است که به واسطهٔ بدل هایی مستحق آن می شویم و آن به دلیل فعل دیگری است و از خداوند تعالی بعید است که موجود زنده را بیافرینند، ولی یکی از این وجوه منفعت را شامل حال او نکند» (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۱۱: ۸۱). وی در ادامه می گوید: «از آن جایی که معلوم است که درد و رنج انسان به خاطر مصلحت او یا دیگری است، لازم است خداوند به او منفعت دهد به واسطهٔ عوض، و برخورداری از عوض تابع مکلف بودن انسان است» (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۱۱: ۱۳۴). بنابراین، تکلیف انسان به – صورت تابعی از عدل الهی و استحقاق انسان برای دریافت عوض در نزد قاضی مطرح است.

ب) شرایط مسئولیت

اشاره

چنان که گفته شد، قاضی عبدالجبار مستقیماً از مسئولیت و شرایط آن سخن نگفته است. شرایطی که قاضی برای مکلف بودن انسان بیان می کند عبارتند از: اختیار و آزادی اراده، قدرت، علم و اراده که اکنون به شرح و توضیح آن ها می پردازیم تا منظور از مسئول بودن انسان نیز واضح شود.

ص: ۱۰۷

۱. اختیار یا آزادی اراده:

معنای لغوی اختیار با آنچه در اصطلاح متکلمان رایج است، متفاوت است. معنای لغوی اختیار عبارت از برگزیدن و گرفتن چیزی است که برگزیننده آن را خیر می بیند (راغب، ۱۴۱۲ق، ۱: ۶۴۵). هرچند متکلمان به طور واضح به معنای اختیار نپرداخته-اند، ولی از میان مباحث آن ها چنین برداشت می شود که اختیار در نظر آن ها همان چیزی است که در عرف از اختیار فهمیده می شود و آن انتخاب آزاد میان دو یا چند چیز است، خیر باشند یا شر.

آزادی معمولاًـ به این صورت تعبیر می شود: رهایی از جبرِ غیر و عمل به اقتضای طبیعت و ماهیت خود. البته بیشتر، قسمتِ اول این تعریف در تصور از آزادی رایج است و افراد غالباً آزادی را رهایی از جبرِ غیر می دانند، اما به نظر می رسد این نیمی از حقیقتِ آزادی است. این تعریف در واقع، یک بخش سلبی و یک بخش ایجابی دارد. بخش سلبی آن رهایی از جبرِ غیر است که بنا بر این بخش، هر عملی که در اثر قوانین طبیعت یا قانون مندی جامعه و میل و ارادهٔ دیگران و یا به حکم طبیعت جسمانی و حیوانی خود انسان که آن هم جزئی از طبیعت اوست در انسان حاصل و یا بر او تحمیل شده باشد، رفتاری آزادانه نیست، اما صرف رهایی از جبرِ غیر برای تحقق معنای آزادی کافی نیست، بلکه برای آن که انسان بتواند عملی را آزادانه بنامد، باید عملِ خود فاعل عمل باشد؛ یعنی خود فاعل، علت آن باشد تا بتواند آن را به خود منسوب کند (حداد عادل، ۱۳۷۸: ۶۷).

البته بحث از آزادی با همین عنوان در سخن متکلمان مشاهده نمی شود، بلکه آن ها از این موضوع تحت عنوان اختیار بحث کرده اند و هم چنین این امر به طور مستقیم مد نظر آن ها نبوده است، بلکه در بحث تکلیف تحت اصل عدل و توحید، موضوع اختیار و آزادی نیز بیان شده است (الحریثی، ۲۰۱۱: ۱۳۵)؛ به این نحو که انسان به واسطهٔ اتصالش به خداوند، مکلف به تکالیف شرعی و اخلاقی است و از آن جا که واجب است خداوند با بندگان خود عادلانه رفتار کند، لازم است که انسان در انجام افعالی که دربارهٔ آن ها مسئول است، آزاد باشد. بنابراین در همهٔ ادیان و فلسفه ها، انسان زمانی مسئول شناخته می شود که با آزادی و اختیار فعل از او صادر شود و زمانی شخص به خاطر انجام فعل قبیح مستحق ذم است که بین انجام یا ترک آن مخیر باشد (الحریثی، ۲۰۱۱: ۱۳۳۱۳۴).

برخی شرط دیگری را نیز به قاضی منسوب کرده و می گویند: «قاضی عبدالجبار شرط دیگری را نیز برای این امر بیان می کند که آن شرط قبیح بودن فعل است» (الحریثی، ۲۰۱۱: ۱۴۳)، ولی در واقع قاضی چنین شرطی را قائل نیست و شاید علت این نوع برداشت این باشد

ص: ۱۰۸

که قاضـی برای اثبـات فـاعلیت انسان در افعالی که از او صادر می شود، به افعال قبیـح صادره از انسان اسـتدلال می کنـد و با اضافه کردن این مقـدمه که خداونـد قبیح انجام نمی دهد، اتصاف افعال انسانی به خداوند را رد می کند (۱). احتمال دیگری که می توان برای چنین برداشتی بیان کرد این است که از نظر قاضـی، شـرایط ذمّ به خاطر فعل قبیـح ساده تر فراهم می شونـد تا شـرایط مـدح به علت ترک آن؛ یعنی اگر فاعـل بـا علم و اختیـار خود فعـل قبیـح را انجام دهـد، مسـتحق ذم است، ولی تارک فعل قبیـح در صورتی مسـتحق مـدح است که علاـوه بر ترک اختیـاری، الزامـاً فعـل را به واسـطهٔ قبیـح بودنش ترک کرده باشـد، نه به خـاطر دلایـل دیگر (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۱۱، ۳۷۲) که البته این احتمال دوم بسیار ضعیف است.

۲. اراده:

اراده در لغت به معنـای طلب کردن و اختیار کردن است (فیومی، بی تا، ۲: ۲۴۵) و نیز به معنای رفت و آمـد با مدارا در طلب چیزی است (راغب، ۱۴۱۲ق، ۱: ۳۷۱).

در اصـطلاح، اراده صفتی است در موجود زنده که حالتی را در او ایجاد می کند که به خاطر آن، فعل به صورتی خاص از او صادر می شود. به عبارت دیگر، اراده صـفتی در موجود زنده است که وقوع بعضـی از افعال را نسـبت به بعضـی دیگر و در بعضی از زمان ها نسبت به زمان های دیگر، مخصـص می کنـد، به شـرط این که قـدرت فاعل در هر زمان و نسبت به هر یک از افعال موجود، به صورت مساوی باشد (نگری، ۱۹۷۵، ۱: ۷۲)؛ یعنی انجـام دادن هر یـک از آن افعال در هر زمانی برای او علی السویه باشـد و آنچه باعث می شود که یکی انجام شود و دیگری انجام نشود «اراده» است.

هر انسانی بالضـروره خودش را مریـد می یابـد، همان طور که دربارهٔ خودش می دانـد که به چیزی اعتقاد دارد، به سوی چیزی میل دارد، به چیزی ظن دارد و یـا این که فکر می کنـد. بنابراین، اثبات اراده برای انسان نیازمنـد دلیل نیست، بلکه صـرفاً با کمی توجه و تأمل فهمیـده می شود و هیچ انسان عاقلی منکر این نمی شود که به سوی چیزی قصد می کند و آن را اراده می کند و دقیقاً بین این حـالت و حـالتی که از چیزی روی گردان است و هم چنین بین آن چیزی که خودش می خواهـد و آن چیزی که از غیر خودش می خواهد، تفاوت قائل می شود (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۶: ۸).

ممکن است کسـی اشـکال کنـد و بگویـد: معنـای اراده این است که شـخص منفعتی در چیزی می دانـد و به همین علت به سوی او حرکت کند و در این صورت به اراده متصف می شود. در

۱- این موضوع در بحث «محدوده فاعلیت انسان» به طور مفصل بیان خواهد شد.

ص: ۱۰۹

پاسخ می‌گوییم: انسان در زمان های زیادی به منفعت چیزی علم دارد، ولی همیشه آن را اراده نمی کند؛ بنابراین بین اراده و علم به منفعت اختلاف است. هم چنین ممکن است کسی که

می داند در چیزی ضرر وجود دارد، ولی از آن روی گردان نیست؛ به علاوه این که حالت انسان در مورد علم و ظن و اعتقاد متفاوت است، ولی در مورد مرید بودنش چنین نیست و گاهی اتفاق می افتد که انگیزه هایش متفاوت است، ولی او هم چنان مرید باقی می ماند؛ حال یا به خاطر منفعت بعدی یا نفع فوری. علاوه بر این، نمی توان اراده را با میل داشتن یکی دانست، زیرا گاهی انسان به خاطر اعتقادش چیزی را اراده می کند که در آن زمان مضرّ به حال اوست و میل و طبعش به سوی آن نیست (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۶: ۹). بنابراین، اراده صفتی است در انسان که با خواست و میل و علم و آگاهی و امر تفاوت دارد. علم و آگاهی، زمینه ساز اراده هستند و امر نشان دهندهٔ ارادهٔ انجام فعل توسط دیگری است.

۳. قدرت:

معنای لغوی «قدرت» دربارهٔ انسان و خدا متفاوت است. اگر انسان متصف به آن شود، قدرت عبارت می شود از اسم هیئت و حالتی که انسان به وسیلهٔ آن، امکان انجام کاری را می یابد و اگر وصفی برای خداوند باشد، یعنی عجز و ناتوانی را از خداوند نفی می کند، و هیچ کس غیر از خدا به قدرت مطلق موصوف نمی شود، هرچند لفظاً قدرت به صورت مطلق دربارهٔ انسان به -کار رود (راغب، ۱۴۱۲ق، ۱: ۶۵۷). انسان باید قدرت بر انجام آن فعل داشته باشد، زیرا تکلیف مالایطاق قبیح است و لازم است مکلف قبل از انجام فعل، قدرت بر انجام آن را داشته باشد (راغب، ۱۴۱۲ق، ۱: ۳۶۷) و هم چنین ابزار و وسایلی که برای انجام فعل نیاز دارد در اختیارش باشد، زیرا گاهی شخص برای انجام فعل نیازمند ابزار و لوازمی است که بدون آن ها انجام فعل برایش ممکن نیست. حال این ابزار و وسایل یا به گونه ای هستند که فقط خداوند قادر به ایجاد آن هاست که در این صورت، واجب است خداوند این ابزار را در اختیار شخص بگذارد و گاهی نیز خود مکلف قادر به تهیهٔ آن ابزار هست؛ بنابراین خداوند او را مکلف می کند که آن وسیله را تهیه کند (راغب، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۷۰-۲۷۱).

پس از پذیرفتن آزادی و ارادهٔ انسان، واجب است در جهت تحقق عملی فعل، موضوع قدرت را بپذیریم، زیرا همان طور که فعل نیازمند اراده است تا به جهت خاصی تخصیص پیدا کند، این فعل نیازمند قدرتی است که آن را محقق کرده و آن را از عدم خارج کند. بنابراین، قدرت به منزلهٔ اداتی است که به واسطهٔ آن اراده و اختیار انسان محقق می شود. بنابراین، عَرَض و صفتی است که انسان می تواند به وسیلهٔ آن فعلی انجام دهد یا ترک کند. قدرت به معنای صحت و سلامت نیست، بلکه معنایی زاید بر آن است و قول به این که انسان قادر است، به این معنا

ص: ۱۱۰

نیست که او فقط صحت کامل دارد، بلکه یعنی او توانایی انجام فعل را دارد و این حالتی وجودی است که انسان را مقتدر و توانا قرار می دهد، زیرا فعل در هیچ حالتی از مقدور بودن خارج نمی شود، هرچند به واسطهٔ مانعی خارجی محقق نشود و محقق شدن فعل در خارج، نشان دهندهٔ این است که حالت و نیرویی خاص در انسان وجود دارد. ابوهذیل و قاضی عبدالجبار نیز این امر را پذیرفته و گفته اند: توانایی، عرضی است که با سلامت و صحت متفاوت است (الحریثی، ۲۰۱۱: ۱۳۹۱۴۲) و قادر کسی است که در صورت عدم مانع صدور فعل از او صحیح است (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۶: ۲۷).

البته باید این مطلب را مدنظر داشت که قدرت ابزاری است که اختیار به وسیلهٔ آن محقق می شود و این امر در مرحلهٔ وجود عملی است. بنابراین فاعل نمی تواند پس از حادث شدن آن را ترک کند و نه قادر است که فعلش را پس از وقوع معدوم کند و این یعنی قدرت متعلق فعل نیست، مگر در جهت حادث کردن فعل، ولی بعد از حادث شدن فاعل، قادر بر ترک فعل یا معدوم کردن آن نیست (الحریثی، ۲۰۱۱: ۱۴۲).

۴. عقل و علم:

عقل عبارت است از یک سری علوم مخصوص، و زمانی استدلال و قیام به ادای تکلیف برای مکلف صحیح است که این علوم در او حاصل شده باشند (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۱۱: ۳۷۵). منظور از علوم مخصوص این است که این علوم به واسطهٔ صفت خاصی محصور

می شوند و عدد در آن معتبر نیست. البته باید توجه شود که منظور از عقل خود عقل بنفسه نیست، بلکه برای دست یابی به علوم و اقدام به تکالیف به آن متصل می شویم، چراکه عاقل ناچار است علومی را که باعث کسب معارف لازم در شناخت او از تکالیف و واجبات می شوند کسب کند؛ حال این علوم گاهی واضح هستند و گاهی مخفی، گاهی اصل هستند و گاهی فرع، به نحوی که تا علوم آشکار و اصل برای فرد حاصل نشود، دسترسی به علوم مخفی و فرع نیز برای او ممکن نیست و تا زمانی که تمام این علوم برای مکلف حاصل نشود، ادای تکلیف از او صحیح نیست و زمانی فرد علم به مدرکات خود پیدا می کند که آن مدرَکات باعث کمال عقل شوند؛ در غیر این صورت، وجود و عدم وجود چنین علمی مساوی است (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۱۱: ۳۷۹۳۸۰). یکی از نشانه های کمال عقل این است که مقبحات، محسنات و واجبات را بشناسد و مثلاً بداند که ظلم قبیح است و احسان و تفضل حسن هستند. حصولِ این علوم واجب است، چراکه اگر چنین علومی برای شخص حاصل نشود، در مکلف ترس از عدم انجام تحقیق و بررسی حاصل نمی شود و بنابراین به تکالیف هم دسترسی پیدا نمی کند، زیرا هنگامی که او نتواند بین حسن و قبیح تفاوت قائل شود، نمی تواند خداوند را منزه از قبایح بداند و نیز

ص: ۱۱۱

نمی توانـد افعال حسن را انجام داده و از قبایـح پرهیز کند (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۱۱: ۳۸۴). لازم است مکلف قبل از فعل به آن علم داشته باشد، زیرا بدون علم قصد ادای آن برایش حاصل نمی شود؛ پس این علم لازم است، هرچند یک لحظه قبل از تکلیف برایش حاصل شود. هم چنین نیاز دارد که در هنگام انجام فعل عالم باشد (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۱۱: ۳۷۴۳۷۵).

انواع فعل

اشاره

فعل را به گونه های مختلف می توان تقسیم کرد. در این بخش به بررسی دو تقسیم می پردازیم؛ تقسیم اول ناظر به نحوهٔ انجام فعل است و تقسیم دوم ناظر به احکام افعال است.

الف) تقسیم فعل با توجه به نحوه انجام فعل

اشاره

یکی از تقسیمات رایج برای فعل در آثار متکلمان، تقسیم آن به فعل مخترع، مباشر و متولد است. این تقسیم مبنای بحث های آینده دربارهٔ مسئولیت انسان است.

۱. فعل مخترع

فعلی که در هیچ محلّی واقع نشـده است، بلکه از کتم عـدم به وجود می آیـد و پیش از عمـل هیـچ گونه محـل و موضوعی در کار نیست، فعل مخترع است؛ مثل ایجاد فرشتگان و خلق عوالم وجود که سابقهٔ عدم دارند (محمدی، ۱۳۸۷: ۲۴۴). این فعل بنا بر اتفاق آرای متکلمان، مخصوص خداوند است و دیگری در آن شریک نیست (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۲: ۲۰۷).

قاضـی عبـدالجبار در یک موضع، این قول را می پذیرد و صـراحتاً بیان می کند که خداوند هم به صورت اختراعی فعل را انجام می دهـد و هم به واسطهٔ سبب و نیز بیـان می کنـد که افعـال اختراعی خداونـد اجناس افعال هسـتند که در محل های آن ها اختراع می شوند (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۸: ۱۲۸)، ولی جایی دیگر ضمن بحث از مخلوق بودن قرآن، تعریفی کاملاً متفاوت از تعریف فوق ارائه می کنـد که بر طبق آن، اسـتناد فعـل مخترَع به خداونـد محال است. در این تعریف، وی میان فعل و خلق تفاوت قائل شـده و فعل را اعم از خلق می دانـد؛ به این معنـا که هر خَلقی فعل است، ولی هر فعلی خلق نیست. خلق به این معناست که فاعل، فعلی را با اراده و قـدرت خویش انجـام دهـد و فعل مخترع فعلی است که بـدون اراده و علم انجام شود؛ ماننـد فعلی که از ساهی (۱) صادر می شود. بنابراین خداوند که متصف به صفت «خالق» است، نمی تواند فاعل

۱- کسی که سهواً فعلی را انجام دهد.

ص: ۱۱۲

فعل مخترع باشد، چراکه صدور فعل بدون علم و اراده از خداوند محال است (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۷: ۲۰۹۲۱۰).

۲. فعل مباشر

فعل مباشر فعلی است که ابتدائاً و به واسطهٔ قدرت در محلش(۱) حادث می شود (حلی، ۱۳۶۷: ۳۳۹). هم چنین در تعریف فعل مباشر گفته اند که در اصطلاح، فعل مباشر فعلی است که بی واسطه و ناگهان از فاعل صادر شود (خاتمی، ۱۳۷۰: ۱۹۹). به فعل مباشر «سبب»

نیز می گویند (شعرانی، ۱۳۷۲: ۴۳۷). قاضی عبدالجبار می گوید: بنده به دو صورت می تواند

فعل را انجام دهد؛ یکی این که با قدرتِ خود آن را در محل قدرت ابتدائاً انجام دهد و دیگر این که مقدورش را به وسیلهٔ واسطه ای که مناسب آن است انجام دهد، که به فعل اول «مباشر» و به فعل دوم «متولد» گفته می شود (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۸: ۸۳) و نشانهٔ مباشر بودن فعل

این است که ابتدایی واقع شدن آن فعل ممتنع نباشد (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۲۸). در مسئله مسئولیت انسان در افعال مباشر، معتزله و اشاعره اختلاف نظر دارند. به نظر اشاعره فعل مباشر، فعل خداوند است؛ به این صورت که افعال اختیاری بنده، مخلوق خداوند متعال و مفعول

بنده است؛ یعنی بنده فاعل و کاسب فعل است و خداوند خالق و مبدع آن فعل (مظفر، ۱۳۷۷: ۳۱۹)، ولی معتزله و به طور کلی، عدلیه عقیده دارند که فعل مباشر فعل خود بنده بوده و

فاعل آن خود انسان است (محمدی، ۱۳۸۷: ۲۰۷)، و از آن جایی که یکی از شرایط مسئولیت، فاعلیتِ خود انسان است، می توان نتیجه گرفت که معتزله در افعال مباشر انسان را مسئول

می دانند.

۳. فعل متولد

فعل متولد، فعلی است که به واسطهٔ فعل دیگری ایجاد می شود و در محل است؛ حال این محل یا وجود خود فاعل است یا چیز دیگری (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۲: ۲۰۷). فعل متولد ممکن است متصل به فعل مباشر باشد و یا واسطه های زیادی داشته باشد (حسینی طهرانی، ۱۳۸۱: ۵۶۶). فاعلیت فعل متولد، محلّ شدیدترین اختلافات بین متکلمان است و از این جهت، بحث مفصلی در این زمینه در این نوشتار خواهیم آورد.

۱- منظور از «قدرت در محل» این است که فعل به واسطه قدرت مخصوص فاعل مختار حادث می شود (حسینی طهرانی، ۱۳۸۱: ۵۶۶).

ص: ۱۱۳

ب) تقسیم فعل با بوجه به احکام آنها

قاضـی عبـدالجبار در این تقسـیم، ابتـدا افعال را از نظر حکم به دو دسـتهٔ کلی تقسـیم کرده و می گوید: فعل دو صورت دارد: الف) دارای صفتی زاید بر وجود خودش نیست. در این صورت، فعل متصف به حسن و قبح نمی شود؛ مانند فعل ساهی و نائم. ب) دارای صفت زاید بر وجودش هست که در این صورت، متصف به حسن و قبح می شود. صورت دوم نیز خود به دو قسم تقسیم می‌-شود؛ فعلی که انجامش مسـتحق ذم است که به آن «قبیح» می گوییم و فعلی که انجامش مستحق ذم نیست که یا انجامش مستحق مدح نیز نیست که به آن «مباح» می گویند یا انجامش مسـتحق مدح است که در این صورت، یا ترکش مستحق ذمّ نیست که به آن «مندوب» گفته می شود و یـا ترکش مسـتحق ذمّ است که به آن «واجب» می گوییم که واجب نیز به واجب مضـیّق (واجبی که حتمـاً عین فعل بایـد انجام شود) و واجب مخیّر (واجبی که چنـد فعل در انجام مساوی هسـتند و عمل به یکی از آن ها کافی است) تقسـیم می شود (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۶: ۷۸).

ص: ۱۱۴

آرای گوناگوندرباره میزان فاعلیت انسان نسبت به افعال مختلف

اشاره

آرای گوناگون دربارهٔ میزان فاعلیت انسان نسبت به افعال مختلف

در گزارش و تحلیل قاضی عبدالجبار، نظریات گوناگون دربارهٔ فاعلیت انسان به دو دستهٔ کلی تقسیم می شوند:

الف) کسانی که فاعلیتی برای انسان قائل نیستند

این گروه که به «مجبره» معروفند، خود به چند گروه تقسیم می شوند. دسته ای از آنان «جهمیه»، پیروان جهم بن صفوان هستند که عقیده دارند تمامی افعال، مخلوق خداوندند و به هیچ عنوان تعلقی به ما ندارند؛ نه از جهت کسب و نه از جهت حدوث و در واقع ما برای افعال، نقش ظرف برای مظروف را داریم که این افعال توسط خداوند در ما قرار داده می شوند (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۱۸) و اگر فعلی به بندگان نسبت داده می شود، اسناد مجازی است؛ چنان که گفته می شود خورشید طلوع کرد، در حالی که خداوند آن را ظاهر ساخته است. آنان چنین استدلال کرده اند که اگر فاعلِ دیگری جز خدا داشته باشیم، شبیه و همتای او خواهد بود (ناشیء، ۱۳۸۶: ۱۲۳). قاضی عبدالجبار در ردّ این سخن به نکته ای اشاره می کند که اگر افعالِ جوارح فعل خداوند باشند، در حالی که ما می دانیم در میان این افعال دروغ نیز هست؛ پس واجب است خداوند به واسطهٔ هر دروغی که در عالم واقع می شود، دروغ گو باشد، و اگر ما چنین چیزی را بر خدا جایز بدانیم، هیچ یک از سخنان و دلایل او مورد اعتماد و وثوق نخواهد بود (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۸). دستهٔ دومِ مجبره، «اشاعره» هستند. قاضی بدون این که نامی از آن ها ببرد، مطرح می کند که عده‌ای هم نوعی تعلق فعل به انسان را می پذیرند، ولی به صورت کسب[(۱)] ؛ به این نحو که افعال، مخلوق خداوند در وجود ما هستند (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۱۸). این گروه چنین بیان می کنند که عقیدهٔ اهل سنت و جماعت این است که خداوند، خالق یکتاست و جایز نیست خالقی جز او باشد؛ بنابراین تمامی موجودات اعم از افراد و افعالشان و حرکات حیوانات کم یا زیاد، حسن یا قبیح، مخلوق خدا هستند و خالقی جز خداوند ندارند؛ بنابراین خلق از جانب خداست و بندگان آن را کسب می کنند. بنابراین، این که هر یک از ما به عنوان فاعل شناخته می شویم، به این معناست که ما مکتسب هستیم نه خالق آن (باقلانی،

۱- منظور از این که بنده فعل را کسب می کند، این است که فعل با قدرت و اراده بنده بدون این که بنده تأثیر یا مدخلیتی در وجود فعل، غیر از محل بودن برای آن داشته باشد مقارن گردد (مظفر، ۱۳۷۷: ۳۹۹). اشعری می گوید: کسب عبارت است از تعلق قدرت و اراده عبد به فعل مقدوری که از جانب خداوند حادث می گردد (دوانی، ۱۳۷۳: ۱۲۶).

ص: ۱۱۵

۱۴۲۵ق: ۱۹۰). اشاعره برای این رأی و نظر خود دلیل نیز اقامه می کنند، به این صورت: اول این که، بنده در هنگام انجام فعل یا می تواند آن را ترک کند یا نمی تواند. اگر نتواند نظر معتزله

که قائل به فاعلیت بنده هستند باطل می شود، و اگر بتواند در این صورت، وقوع فعل ترجیح بلامرجح است، زیرا هم می توانسته انجام دهد و هم ترک کند که این هم باطل است؛ پس نیازمند مرجحی است و اگر آن مرجح خودش فعلی باشد، این امر در مورد آن هم مطرح است و به تسلسل می انجامد. بنابراین ناچاریم مرجحی داشته باشیم که فعل خود بنده نباشد. دوم این که، اگر بنده خودش ایجاد کنندهٔ افعالش باشد، باید جزئیات آن ها را بداند، زیرا اگر ایجاد کردن بدون علم جایز باشد، اثبات عالم بودن خداوند با مشکل مواجه می شود، در حالی که انسان به تمامی جزئیات افعال خود آگاه نیست. سوم این که، هنگامی که بنده بخواهد جسمی ساکن باشد و خداوند بخواهد آن حرکت کند، در این صورت یا هیچ یک اتفاق نمی افتد که این امر محال است یا یکی از آن ها واقع می شود که این هم باطل است، زیرا فرض این است که قدرتِ هر دو مقدور بر انجام آن مساوی است و هر دو به یک اندازه مؤثرند و وقوع هر یک، ترجیح بلامرجح است (رازی، ۱۴۱۱ق: ۴۵۶۴۵۸) و اگر به آن ها گفته شود: لازمهٔ سخن شما این است که خداوند ستمگرتر از هر ظالمی باشد، زیرا در ما گناهی می آفریند که در آن تأثیری نداریم، سپس ما را به سبب آن گناه شکنجه می کند و این نهایت بیدادگری است. پناه به خدا از مذهبی که حاصل آن ظالم دانستن خداوند است. اگر حق ظالم است، پس عادل کیست؟ جز او، منصف و رحیم چه کسی است؟ آیا ما را به گناهی که از او سر زده مجازات می کند؟ (حلی، ۱۳۷۹: ۱۱۷) در پاسخ می گویند: تصرف مالک در ملک خودش به هر صورتی که باشد، ظلم نیست و همه چیز ملک خداست. بنابراین خداوند می-تواند هر طور که خواست اوست، در ملکش تصرف کند، بدون این که متصف به ظلم شود و مجازات گناه کار صرفاً به دلیل این است که او محلّ فعلی است که موجب عذاب می شود. در پایان این گروه اظهار می کنند: به هر حال این نظر، بهتر از نظر دیگرانی است که خلق را به بندگان نسبت می دهند و ادعا می کنند که بنده نیز مانند خدا خالق است و به این صورت، به شرک نزدیک می شوند (مرعشی، ۱۴۰۹ق، ۲: ۸۴). برخی از این هم فراتر رفته و عدلیه را مورد اتهام قرار می دهند که آن ها صفت «عدل» را به این دلیل برای خدا جعل کرده اند که قدرت خداوند بر افعال بندگان و خلق و مشیّت افعال خلایق را مورد انکار قرار دهند (جوزیه: ۲۰۲).

گروه سوم نیز عقیده دارند فعل مباشر برگرفته از طبع جسم است، که این نظر نیز به این امر بازمی گردد که به نوعی خدا را فاعل فعل مباشر می دانند؛ به این نحو که خداوند طبع را در

ص: ۱۱۶

اجسام خلق می کند و این طبع باعث می شود فعل حادث شود (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۱). قاضی عبدالجبار با ذکر دلایلی، این نظر را باطل شمرده و می گوید: از آن جا که انسان فاعل افعال خویش است، پس صحیح نیست که گفته شود فعل به واسطهٔ طبع، محل واقع شده است، زیرا اگر فعل به واسطه طبع، محل واقع شود، از آن جا که واجب است که هر فعلی به محلش رجوع کند، در افعال جوارحی صحیح نبود که فعل به واسطهٔ قصد و انگیزه و علم و ادراک فرد واقع شود و این امور نباید مدخلیتی در وقوع فعل داشته باشند، در حالی که خلاف این امر را مشاهده می کنیم (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۲۵). از این استدلال وی می توان استنباط کرد که دغدغهٔ اصلی قاضی عبدالجبار، مانند سایر معتزله فاعلیت انسان نسبت به افعال خویش و مسئولیت وی در قبال این افعال است. بنابراین، وی به دلیل اهمیتی که برای ردّ نظریه فاعلیت طبع قائل است، با دسته بندی و بیان حالات مختلفی که ممکن است فعلِ حاصل از طبع داشته باشد، به ردّ و ابطال تمامی شقوق می پردازد. وی چنین بیان می کند که طبعی که به فعل اسناد داده می شود، دارای یکی از این دو حالت است: یا صفتی برای محل است یا معنایی در آن. اگر صفت برای محل باشد، دو احتمال وجود دارد: ۱. این صفت می تواند از آن محل خارج شود و طبع هم چنان باقی باشد؛ در این صورت ممتنع نیست که انسان قصد و اراده داشته باشد و محل نیز سالم و صحیح باشد، ولی مراد انسان بدون هیچ مانعی واقع نشود و در این صورت، اصل فعل و طبع منهدم می شود و این فرض قابل پذیرش نیست. ۲. محال است که با خروج این صفت، محل باقی بماند؛ در این –صورت، واجب است که فعل واقع شود، چه انسان قصد کند و چه قصد نکند و چه انگیزه ای برای آن داشته باشد و چه نداشته باشد و این امر نیز از اموری است که بطلان و فساد آن واضح و روشن است.

اگر طبع معنایی در محل باشد، در این صورت واجب است که وقوع مراد خللی به آن معنا از جهت قدیم یا حادث بودن وارد نکند؛ به دیگر سخن، دو حالت برای طبع متصور است؛ اگر طبع قدیم باشد، واجب است چیزی که از آن صادر می شود نیز قدیم باشد و یا صرفاً یک لحظه میان آن ها فاصله باشد که هر دو حالت فاسد است. اگر حادث باشد، یا حادث توسط انسان است یا ابتدائاً فعل خداست یا این که به واسطهٔ طبع دیگری واقع شده است. در حالت اول، یعنی اگر فعل انسان باشد، در این صورت واجب است چیزهای دیگری هم که در محل هستند، فعل انسان باشند و به این صورت عقیده به طبع باطل می شود. در حالت دوم، یعنی اگر به واسطهٔ طبع دیگری واقع شده باشند، نقل کلام می کنیم به آن طبع دیگر و به همین صورت تا بی نهایت ادامه می یابد و هرگز فعلی واقع نخواهد شد، زیرا وجودش متعلق به وجودی است که

ص: ۱۱۷

وجودش محال است (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۲۵۲۶). قاضی صراحتاً دربارهٔ شق سوم، یعنی این که طبع فعل خداوند باشد سخنی نمی گوید، ولی از آن جا که دلیل استدلال قاضی بر ردّ طبع این است که منسوب دانستن طبع به خداوند، یعنی منسوب دانستن فعل به خدا و این امر از نظر قاضی مردود است، می توان پی برد که وی به هیچ عنوان حدوث طبع از خداوند را

نمی پذیرد.

دلیل دیگری که برای بطلان این نظر ارائه می شود این است که اگر حرکت به واسطهٔ طبع باشد، این طبع یا فقط می تواند در یک جهت حرکت کند یا حرکت در همهٔ جهات شش گانه برای او جایز است. اگر فقط امکان حرکت در یک جهت را دارد، پس حرکت باید دائماً در همان جهت باشد و تغییر مسیر ندهد و اگر امکان حرکت در همهٔ جهات باشد، چه دلیلی برای حرکت در یک جهت خاص وجود دارد و چه دلیلی برای تغییر مسیر دارد؟ بنابراین باید در زمان واحد در همهٔ جهات حرکت کند و این غیرممکن است. بنابراین طبع علت حرکتش نیست، بلکه اراده و قدرتِ قادر مرید است که باعث ایجاد این حرکت شده است (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۲۶۲۷).

ابوعلی جبایی هم دلیلی برای بطلان این نظر ارائه کرده است، به این مضمون که: اگر قول به طبع را بپذیریم، نتیجه اش این است که شناخت پیامبران صحیح نباشد، زیرا اکثر معجزات آن ها اعراضی هستند که حالّ در اجسامند و به نظر این گروه محل، فاعل است و طبق این رأی، این که خداوند جز حسن انجام نمی دهد، ثابت نمی شود؛ پس چطور می توان به پیامبران اعتماد کرد؟ (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۲۳).

در هر حال، بحث از مسئولیت انسان در خلال بحث از نحوهٔ فاعلیت وی روشن خواهد شد و طبیعتاً این بحث زمانی معقول خواهد بود که فرد فاعلیت انسان را حداقل در بعضی از افعال بپذیرد و بنابراین افراد فوق الذکر که خدا را فاعل همهٔ افعال می دانند، در این مورد سخنی برای گفتن ندارند.

ب) کسانی که قائل به فاعلیت انسان هستند

متکلمان عدلیه بالاجماع می پذیرند که فعل مباشر، فعل بنده است و فاعل آن خود انسان است (محمدی، ۱۳۸۷: ۲۴۴) و محال است که این فعل، فعل خداوند باشد، زیرا خداوند منزه از این است که محل برای شیئی باشد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۲: ۲۰۷). البته اختلاف نظر در میان این گروه نیز مشاهده می شود که ناظر به این امر است که کدام افعال از انسان صادر می شود. قاضی عبدالجبار گزارشی از اختلاف نظر معتزله بر سر فاعلیت انسان و میزان آن ارائه می کند:

ص: ۱۱۸

برخی معتقدنـد انسـان صـرفاً فاعـل فکر است. این گروه فکر را نوعی از اراده می داننـد و تأکیـد می کننـد که مراد جزء افعال انسان نیست.

جاحظ و ثمامه بیان می کنند انسان صرفاً فاعل اراده است. در میان این افراد، دربارهٔ افعال غیر از اراده اختلاف نظر وجود دارد.

ابوعثمـان جاحـظ و ابوالقـاسم بلخی عقیـده دارنـد افعـال انسـان به جز ارادهٔ او، به واسـطهٔ طبع صورت می گیرد و منظور آن ها از به واسطهٔ طبع بودن، عدم اختیار انسان در آن هاست. البته بلخی دربارهٔ خود اراده هم می گوید گاهی به واسطهٔ طبع حاصل می شود و گاهی به واسطهٔ اراده.

ثمـامه دربارهٔ افعال غیر از اراده گاهی می گویـد فعلی است که فاعلی نـدارد و گاهی می گویـد فعل خداونـد است، به واسـطهٔ قرار دادن طبع در آن و گاهی هم می گوید فعل جسم است به واسطهٔ طبعش.

برخی هم بیان می کنند انسان علاوه بر اراده، افعال دیگری را هم با اختیار خود انجام

می دهد، ولی این که این افعال چه چیزهایی هستند، محلّ اختلاف است.

معمر می گوید: هر چیزی که در محدودهٔ قدرت انسان یافت می شود، فعل انسان است.

ابوالهـذیل و جبّائیان می گوینـد انسان اراده، مراد و هر چیزی را که در جوارح جای می گیرد، از اکوان و اعتمادات و غیر این دو را انجام می دهد (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۱). ابوعلی جبایی در این راسـتا می گویـد، حدوث جسم دلیل بر قادر و عالم بودن فاعلش است، و اگر بگوییم فعـل انسـان از جهت قصـد و انگیزه هایش متعلق به او نیست، برای آن فعل فاعلی غیر از انسان ثابت می کنیم و اگر چنین چیزی را بپذیریم، این امر به فساد اصلی که به وسیلهٔ آن وجود خداوند و صفات او را ثابت می کنیم، منجر می شود و این اتفاق باطل بودن قول این گروه را نشان می دهد (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۲۲).

قاضی عبدالجبار مانند ابوالهذیل و جبائیان، قائل به فاعلیت تامّ انسان است و برای این امر دلیل اقامه می کند. وی برای اثبات این امر از روش نقضـی اسـتفاده کرده و با باطل کردن عقایـد دیگران، عقیـدهٔ خود را ثابت می کنـد. وی ابتدا در پاسخ به کسانی که قائلند انسـان فقـط فاعل اراده است، می-گویـد: اثبات این که افعال جوارح فعل شـخص است، قوی تر است از اثبات این امر دربارهٔ اراده، زیرا مـا فقـط به این دلیـل می توانیم بگوییم که اراده فعل شـخص است که در آن چیزی که به سوی انجامش دعوت می کنـد، تابع مراد است و هر چیزی که از مراد انصـراف دارد، از اراده هم انصـراف دارد؛ پس اگر مراد فعل انسان نباشد، اثبات این که اراده فعل انسان است، صحیح نیست (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۵). در واقع به نظر عبدالجبار، تنها راه برای اثبات

ص: ۱۱۹

این که اراده فعل انسان است این است که بپذیریم مراد، فعل انسان است. دلیل دوم را قاضی این گونه بیان می کند: صحیح نیست که بگوییم اراده از قبل موجب است، زیرا اگر موجب باشد صحیح نیست که مراد به صورتی که اراده به آن تعلق گرفته است واجب شود، و اگر چنین چیزی جایز باشد، یعنی فرد قادر بر افعال جوارح نباشد، وقوع فعل به واسطهٔ قصدش واجب نیست، همان طور که وقوع فعل از زید به واسطهٔ قصد عمرو واجب نیست.

وی در ادامهٔ استدلال هایش، به سراغ قول کسانی می رود که افعال را فعل خدا می دانند و می گوید: در میان افعال انسان، افعال قبیحی مانند ظلم، دروغ، امر به قبیح و چیزهایی از این قبیل وجود دارد و ثابت شده است که جایز نیست خداوند فعل قبیح انجام دهد، زیرا به قبح آن علم دارد و از آن بی نیاز است. هم چنین ثابت شد که وقوع فعل به واسطهٔ طبع صحیح نیست و بطلان حدوث فعل بدون محدث نیز کاملاً واضح است. با توجه به این مقدمات، واجب و ضروری است که بپذیریم و حکم کنیم که فاعل افعال انسان، خود انسان است.

دلیل دیگری که قاضی برای این امر اقامه می کند این است که ما می دانیم افعال ما به واسطهٔ قدرت حالّ در عضو انجام می شوند و دلیل آن هم این است که احوال شخص قادر در اوقات گوناگون، متفاوت است و گاهی به راحتی چیز سنگینی را با دستش حمل می کند و زمانی دیگر قادر به انجام آن نیست و از سوی دیگر می دانیم که احتمال محل برای حمل آن در هر دو وقت یکسان است. هم چنین وسیله در هر دو زمان سالم است و نیز اراده نیز در هر دو حالت یکسان است؛ بنابراین فهمیده می شود دلیل این اختلاف چیز دیگری غیر از موارد ذکرشده است که همان قدرت موجود در عضو است که گاهی وجود دارد و گاهی وجود ندارد. دلیل دیگر برای اثبات وجود قدرت، تفاوت حالت دو قادر است، در حالی که از نظر وسیله و اراده، تفاوتی میان آن ها نیست، ولی یکی قادر است فعلی را انجام دهد و دیگری قادر نیست (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۵۱۹). وی برای اثبات این فاعلیت، به آیات قرآن نیز تمسک جسته است؛ از جمله آیه: «...فَما کانَ اللَّهُ لِیَظْلِمَهُمْ وَ لکِنْ کانُوا أَنْفُسَهُمْ یَظْلِمُون» (روم: ۹)، به این صورت که خداوند در این آیه، نسبتِ ظلم را به بندگان داده و این خود نشانهٔ این است که افعال، فعل بندگان هستند (عبدالجبار، ۱۴۲۶ق: ۳۱۵).

موضوع دیگری که دربارهٔ فاعلیت انسان باید به آن توجه کرد، مسئله اسباب و مسببات است، و توجه شدید معتزله به این امر، به علت ارتباط آن با موضوع جبر و اختیار و چگونگی نسبت افعال به انسان است. معتزله اسباب را به اسباب اولی و ثانوی تقسیم کرده اند و دربارهٔ افعال انسانی عقیده دارند که این افعال نمی توانند به واسطهٔ سببی غیر از فاعل انسانی باشند و

ص: ۱۲۰

این امر اقتضا می کند فاعل دارای صحت کامل بوده و انگیزه و اختیار در او کامل شده باشد و موانع برطرف شده باشند؛ در این صورت، فعل ضرورتاً از فاعل حادث می شود. البته این موارد دربارهٔ افعال مباشر است که بدون شک فعل انسان هستند، ولی دربارهٔ افعال متولد این امر که سبب حاصل شود، ولی مسبب ایجاد نشود ممتنع نیست، زیرا ممکن است مانعی وجود داشته باشد که از ایجاد آن جلوگیری کند. به همین علت، معتزله بین ذات سبب و مسبب تفاوت قائل شده اند و دربارهٔ افعال متولد می گویند که وقوع مسبب به واسطهٔ سبب ضرروی نیست، مگر در صورتی که موانع برطرف شده باشند که در این صورت، وضعیتش مانند افعال مباشر است (الحریثی، ۲۰۱۱: ۱۴۴۱۴۵).

قاضی عبدالجبار در این باره می گوید: اگر با دقت نظر به افعال متولد نگریسته شود، فهمیده می‌شود که در افعال متولد هم اختیار مدخلیت دارد؛ به این نحو که فعل متولد به واسطهٔ آن چیزی که فاعل آن را اختیار کرده است، واقع می شود و اگر فاعل واسطه را اختیار نکرده باشد، واقع نمی‌شود. و هنگامی که ثابت شود احوال ما در فعل متولد اثر می گذارد، به صورتی که فعل متولد، متوقف بر قصد و انگیزه های ماست، بنابراین مدح و ذم برای فعل متولد ثابت می شود، همان طور که برای فعل مباشر ثابت است (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۶۰ ۲۶۱).

برای توضیح نظر قاضی عبدالجبار در این مسئله می گوییم: فعل متولد، مسببی است که از سبب دیگر نتیجه شده است که آن سبب فعل خود فاعل است، یعنی مسبب مباشر، و فعل متولد، یعنی مسبب متولد؛ پس تعلقش به ذات فاعل واجب است، نه به ذات مسببِ نتیجه شده از آن. بنابراین، قاضی سبب را به سوی ذات فاعل بازمی گرداند و وقوع آن به واسطهٔ اسباب را حکماً واجب نمی داند و همان طور که سبب به فاعل اضافه می شود، مسبب هم به فاعل اضافه می شود (الحریثی، ۲۰۱۱: ۱۴۶).

مصادیق هر قسم از افعال

اشاره

قاضی عبدالجبار تقسیم کلی برای افعال انجام می دهد و افعال را به دو دسته تقسیم می کند: آنچه تحت قدرت انسان واقع نمی شود و آنچه تحت قدرتش واقع می شود. به نظر می رسد، او این تقسیم را برای بازشناساندن افعال اختیاری و غیراختیاری انجام می دهد. آن افعالی که خارج از قدرت ما هستند و جنس آن ها تحت قدرت ما قرار نمی گیرد، سیزده نوعند و عبارتند از: جواهر، رنگ ها، مزه ها، بوها، گرمی، سردی، تری، خشکی، حیات، قدرت، میل و شهوت، نفرت و فنا. و این انواع با استدلال به خدا منسوب می شوند، به جز فنا که از طریق نقل و سمع شناخته می شود

ص: ۱۲۱

(عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۵۱۵۲). و آن چیزهایی که جنس آن ها داخل در قدرت ما می شود، ده نوعند؛ پنج نوع از افعال جوارح و پنج نوع دیگر از افعال قلوب هستند. افعال جوارح عبارتند از: اکوان، اعتمادات، تألیفات، صداها و دردها، و افعال قلوب شامل اعتقادات، خواست ها، کراهت ها، ظن ها و نظرهاست (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۵۲).

با توجه به این که موضوع مـدنظر این مقاله، افعال انسانی است و از سوی دیگر، با توجه به این که از نظر جمیع متکلمان، فاعل فعل مختَرَع انحصاراً خداست، در این بخش به بیان مصادیق فعل مباشر و فعل متولد پرداخته و از بیان مصادیق فعل مخترع صرف نظر می کنیم.

از نظر قاضی عبدالجبار، افعال صادرشده از انسان را در سه گروه می توان جای داد:

افعال صادر شده از انسان از نظر قاضی عبد الجبار

الف) افعالی که فقط به صورت مباشر از انسان صادر می شوند:

الف) افعالی که فقط به صورت مباشر از انسان صادر می شوند:

تمامی افعال قلوب به صورت مباشر حادث می شوند.

آن چیزی که ابتدائاً باعث حرکت محل می شود (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۲۴).

ب) افعالی که فقط به صورت متولد از انسان صادر می شوند:

دردها:

درد فقط به صورت متولـد انجام می شود، زیرا ایجاد آن بدون سـببی که به واسـطهٔ آن واقع شود، غیرممکن است و هم چنین اسـت محدودیت ما از ایجاد آن، مگر به واسـطهٔ اعتمادی که به حسب آن واقع شود و به آن نیاز دارد و وجه این نیاز این است که اعتماد، سبب آن است. البته اعتماد ایجادکنندهٔ درد نیست، بلکه ایجادکنندهٔ «وهی» (۱) است و این وهی است که عامل ایجاد درد می باشد (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۲۴و۱۲۷).

اصوات:

مـا نمی توانیم بـدون وسیله، صوت ایجاد کنیم و هر چیزی که در انجامش به وسـیله نیاز داریم و بـدون وسـیله راهی برای انجام آن برای مـا وجود نـدارد، متولـد است و چون ایجاد صوت توسط ما در محل قـدرت ناممکن است و ناگزیریم از وجود اعتماد در محل آن، بنابراین صوت واجب است متولد باشد (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۲۴و۱۲۷).

اکوان:

منظور از اکوان، اجتماع، افتراق، حرکت و سکون است (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۵۶) که این اکوان اموری ثبوتی و غیر از جسمند؛ به این معنا که حرکت یعنی بودن جسم در مکانی بعد از این که در مکان دیگری بوده است. سکون یعنی بودن جسم در همان مکان قبلی. اجتماع یعنی

۱- «وهی» بر ضعف و از هم گسستگی دلالت می کند؛ مانند پاره شدن چرم و پارچه و یا پراکنده شدن ابرهای آسمان و در بدن به معنای از بین رفتن نظم و قدرت است. معنای واحدی است که به حسب موضوع خود، معنا می شود و به طور کلی به معنای ضعف است (مصطفوی، ۱۳۷۴، ۱۳: ۲۱۶۲۱۷).

ص: ۱۲۲

وجود دو جسم در دو مکان به صورتی که جوهری نتوانـد میان آن ها قرار بگیرد و افتراق یعنی بودن دو جسم در دو مکان به نحوی که امکان قرار گرفتن جوهری در میان آن ها باشد (طوسی، ۱۴۰۵ق: ۴۴۱). از آن جایی که سکون و حرکت محل قابل انفکاک از اعتماد نیست، بنابراین واجب است که کون فعل فقط به صورت متولد انجام شود (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۲۴۱۲۷).

تالیف:

قاضـی عبـدالجبار معتقـد است، تألیف فقط به صورت متولـد از فرد قادر صادر می شود (عبـدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۸: ۱۲۹)، چراکه حق تـألیف این است که از محـل قـدرتش تعـدی کنـد، زیرا برای وجود به دو محل نیاز دارد. ابوهاشم نیز عقیـده دارد که تألیف فقط به صورت متولـد ایجـاد می شود، زیرا هیـچ قـادری از مـا بـدون وسـاطت مجـاورت و اعتمـاد، قـادر به انجام تألیف نیست (عبـدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۲۸).

رنگ،طعم، بو :

بشـر بن معتمر و جعفر بن مبشـر عقیـده دارنـد که رنگ، طعم و بو از افعالی هسـتند که انسان به طور متولـد انجام می دهد و به طور کلی، ادراک را از افعال بنده می دانند (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۲۶).

ج) افعالی که هم به صورت مباشر و هم به صورت متولد امکان وقوع دارند:

اعتماد:

اعتماد نزد متکلمان، نوعی عَرَض است و کیفیتی است که حصول جسم را در جهتی از جهات اقتضا می کنـد. حکما از آن به عنوان «میل» یاد می کنند. اعتماد به دو قسمِ «لازم» که آن چیزی است که طبیعی جسم است (مانند سنگینی سنگ که آن را به سمت پایین می کشـد) و «غیرلازم» تقسیم می شود که اعتمـاد غیرلازم شامل: الف) اعتماد قسری ماننـد سـنگِ پرتاب شـده و ب) ارادی مانند حرکت حیوان است (ربـانی گلپایگانی، ۱۳۹۲: ۲۰۷۲۰۸). جایز است که اعتماد هم مبتـدأ باشـد و هم به صورت متولـد، چراکه اگر اعتمـاد فقـط متولـد باشـد، لازم می آیـد که چیز دیگری علت اولیـهٔ فعل باشـد و به همین صورت تا بی نهایت ادامه پیـدا می کنـد. بنابراین لازم است به یک اعتماد ابتـدایی ختم شود. صـحیح نیست شـروع کننـدهٔ حرکات خود متولـد باشـد، زیرا حرکت به واسـطهٔ آنچه ما اراده کرده ایم متولد نمی شود؛ در نتیجه واجب است اعتماد دارای دو قسمِ متولد و مباشر باشد، به این نحو که انسان گاهی ابتدائاً در محل قدرتش اعتمادی را ایجاد می کند، به وسیلهٔ آن میل و کشش در چیزهای دیگر ایجاد می شود (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۲۵).

علم:

علم متولد از نظر و دقت است و گاهی نیز جایز است که ابتدائاً واقع شود، زیرا ممکن است شخص توسط استدلال متذکر شود و در این صورت بدون نیاز به نظر صاحب علم شود و

ص: ۱۲۳

چنین علمی متولد از استدلال است نه متولد از نظر، و دلیل متولد بودن آن این است که اگر شبهه ای بر استدلال وارد شود، علم هم چنان باقی است، زیرا شبهه، قدرت این را ندارد که محل را از محتمل بودن خارج کند و هم چنین شبهه متعلق به دلیل است و ذکر استدلال به آنچه از او حاصل می شود، تعلق دارد و هنگامی که متعلق ها متفاوت باشند، اثر کردن یکی در دیگری صحیح نیست، و اعتقاد که از جنس علم است، حاصل نظر نیست و مباشراً ایجاد می شود. بنابراین ثابت می شود که جنس علم می تواند هم به صورت متولد باشد و هم به صورت مباشر (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۲۵۱۲۶).

تألیف: برخلاف نظر عبدالجبار و ابوهاشم، ابوعلی عقیده دارد که بعضی از تألیفات مباشرند و آن چیزی است که ما آن را بین دو محل قدرت انجام می دهیم. بعضی هم متولدند و آن چیزی است که نقیض او نیست و مسدود شده است در آنچه در محل قدرت و غیرمحل قدرت انجامش می دهیم (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۲۸).

نتیجه

در اندیشهٔ قاضی عبدالجبار، انسان زمانی در مقابل فعلی که انجام می دهد مسئول است که تمامی شرایط ذیل حاصل شده باشند: ۱. انسان قدرت بر انجام فعل داشته باشد؛ ۲. علم به خود فعل و احکام آن فعل داشته باشد و با توجه به آن ها اقدام به انجام فعل کند؛ ۳. با قصد حصول به نتیجه ای از که حکم آن فعل حاصل می شود، فعل را انجام دهد؛ ۴. با اراده و اختیار خودش کار را انجام دهد و عاملی بیرونی یا درونی، او را مجبور به انجام آن کار نکند. ولی اگر حتی یکی از این شرایط محقق نشده باشد، فرد مسئول نیست، و تفاوتی در این که فعل مباشر باشد یا متولد وجود ندارد؛ مثلاً اگر کسی بدون قصد تیری را پرتاب کند، ولی تیر به انسانی اصابت کند و او کشته شود، این شخص مسئولیتی در قبال مرگ او ندارد و مستحق ذم نیست، زیرا قصدی بر انجام آن نداشته است. همین طور اگر مشخص شود که مقتول دشمن خطرناکی بوده و با کشته شدن او شرّ بزرگی از جامعه دفع شد است، باز هم شخص مستحق مدح نیست، زیرا قصد انجام آن را نداشته است، با این که قدرت داشته و فعل نیز از او صادر شده است و به همین صورت، کسی که مجبور به انجام عمل قبیح یا حسنی شود، مستحق عقاب یا پاداش نیست و یا کسی که بدون علم به قبح فعلی آن را ترک می کند، به خاطر چنین ترکی استحقاق مدح ندارد.

البته شاید بتوان از قصد و اراده به عنوان مهم ترین شرط یاد کرد، زیرا زمانی که فعل واقع می-شود، وقوع آن دلیل بر قادر بودن فاعل بر آن است، حتی اگر از انسان خوابیده سر زده باشد،

ص: ۱۲۴

ولی قصد و اراده حالات درونی هستند که تحت جبر واقع نمی شوند و به همین علت در مسئول بودن شخص تأثیر بیشتری دارند. بنابراین اگر شخص ظاهراً مجبور به کشتن دیگری شود، ولی در دل به آن رضایت داشته باشد، چنین کسی مسئول است و اگر به عواقب این کشتن علم داشته باشد، مثلاً بداند با مرگ او فرزندانش به راه فساد رفته و بزه کار خواهند شد، در مقابل بزه کاری آن ها نیز مسئول است، زیرا با علم به این موضوع، قصد انجام فعل را کرده است.

منابع

قرآن کریم.

باقلانی، ابوبکر، (۱۴۲۵ق)، الانصاف فیما یجب اعتقاده، لایجوز اعتقاده، لایجوز الجهل به، بیروت، دارالکتب العلمیه.

جوزیه، ابن قیم، (۱۴۱۸ق)، مختصر الصواعق المرسله علی الجهمیه المعطله، بیروت، دارالفکر.

حدادعادل، غلامعلی، (۱۳۷۸)، «عبودیت و آزادی های بشری»، پژوهش های اجتماعی اسلامی، ۲۰، ۶۷-۸۷.

الحریثی، احمد، (۲۰۱۱)، المعتزله و الاحکام العقلیه و مبادی القانون الطبیعی، بغداد، دارالوراق.

حسینی طهرانی، سیدهاشم، (۱۳۸۱)، توضیح المراد، تهران، مصطفوی.

حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۶۷)، کشف المراد، قم، منشورات شکوری.

خاتمی، احمد، (۱۳۷۰)، فرهنگ علم کلام، تهران، صبا.

دوانی، جلال الدین محمد اسعد، (۱۳۷۳)، تهلیلیه، تهران، کیهان.

رازی، فخرالدین، (۱۴۱۱ق)، المحصل، عمان، دارالرازی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت، دارالقم.

ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۹۲)، ایضاح المراد، قم، رائد.

شعرانی، ابوالحسن، (۱۳۷۲)، شرح فارسی تجرید الاعتقاد، تهران، اسلامیه.

طوسی، نصیرالدین، (۱۴۰۵ق)، رسائل خواجه نصیرالدین طوسی، بیروت، دارالاضواء.

عبدالجبار، ابی الحسن، (۱۴۲۶ق)، تنزیه القرآن عن المطاعن، بیروت، دارالنهضهٔ الحدیثه.

، (۱۴۲۲ق)، شرح الأصول الخمسه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

، (۱۳۸۵ق)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، قاهره، دارالمصریه.

، (۱۳۷۹)، نهج الحق و کشف الصدق، ترجمه: علیرضا کهنسال، مشهد، عاشورا.

الفیومی، احمد بن محمد بن علی المقری، (بی تا)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، بی جا، مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل بیت(ع).

محمدی، علی، (۱۳۸۷)، شرح کشف المراد، قم، دار الفکر.

ص: ۱۲۵

مرعشی، نورالله (۱۴۰۹ق)، إحقاق الحق و إزهاق الباطل، قم، مکتبه آیةالله مرعشی نجفی.

مصطفوی، حسن، (۱۳۷۴)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مظفر، محمدحسین، (۱۳۷۷)، دلائل الصدق، ترجمه: محمد سپهری، تهران، امیرکبیر.

ناشیء، اکبر، (۱۳۸۶)، فرقه های اسلامی و مسئله امامت، ترجمه: علیرضا ایمانی، قم، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.

نگری، عبدالنبی احمد، (۱۹۷۵)، جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء، بیروت،

بی نا.

ص: ۱۲۶

نقد ادلهٔ قرآنی برقعی دربارهٔ برزخ از دیدگاه علمای شیعه

اشاره

پروین نبیان (۱)

مهدی تیموری(۲)

سیدمحمدعلی میردامادی (۳)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۲/۱۳

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۳/۱۵

چکیده

برقعی در کتاب «خرافات وفور در زیارات قبور»، به نقد اعتقاد به زیارت و توسل به اولیای الهی پرداخته است. وی با استناد به آیات قرآن مدعی می شود که در عالم برزخ، حیات کامل وجود ندارد و برزخ تنها شبه حیاتی است که فاقد بسیاری از صفات حیاتی از قبیل بینایی، شنوایی و... است و به عبارتی، برزخ را دالانی برای رسیدن به قیامت می داند. او در پی اثبات این مطلب است که ارتباط ارواح در عالم برزخ با دنیا به طور کامل قطع می شود؛ پس اعتقاد شیعه به زیارت قبور ائمه(ع) و توسل به آن ها، بی اساس بوده و اعتقادی خرافی است. بررسی آرا و نظریات شیعه دربارهٔ حقیقت روح و عالم برزخ، به خوبی می تواند بطلان سخنان برقعی را آشکار کند.

واژگان کلیدی

برزخ، روح، توسل، زیارت، برقعی.

۱- استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه اصفهان

۲- کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

۳- دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

ص: ۱۲۷

مقدمه

آرای برقعی

اشاره

«سیدابوالفضل برقعی»، از شاگردان شیخ عبدالکریم حائری در قم و از شاگردان سیدابوالحسن اصفهانی در نجف بود. وی هم چنین تصدیق اجتهاد را از سیدابوالحسن اصفهانی دریافت کرد. او پس از تحقیقات و مطالعاتی در علوم دینی، در سنّ ۴۵ سالگی مدعی شد در مذهب شیعه، خرافات زیادی وجود دارد که خلاف متون دینی است و بر اساس گفتهٔ خودش، سعی کرد تا با این خرافات مبارزه کند. از آن به بعد، وی اصلاحاتی در ایده و نظرهای خود ایجاد کرد؛ از جمله مخالفت با بزرگ نمایی امیرالمؤمنین، زیر سؤال بردن توسل به امامان(ع) و محدود کردن موارد تعلق خمس به غنائم جنگی.

با توجه به این که برقعی خود را یکی از مجتهدان شیعی معرفی کرده است و از سوی دیگر، آرا و عقاید وی بسیار نزدیک به وهابیت است، لذا این گروه از این فرصت استفاده کرده و با انتشار کتب ایشان به زبان عربی و فارسی با تیراژ بالا، مُهر تأییدی بر افکار باطل خود زده است و طبق بررسی های انجام شده، امروزه کتب وی در سایت های انحرافی وهابیت در صدر بازدید و دانلود قرار دارد. از جمله کتاب های برقعی می توان به کتاب «خرافات وفور در زیارات قبور» اشاره کرد. او در این کتاب تلاش کرده است به واسطهٔ ادله قرآنی، روایی و عقلی، به نفی حیات کامل برزخی پرداخته و مسئله زیارت قبور و در رأس آن، زیارت انبیا و امامان معصوم(ع) را رد کرده و آن را امری خرافی و بدعت معرفی کند.

در زمینهٔ نقد آثار برقعی، تا به حال کار چندانی صورت نگرفته است، درحالی که سوء استفادهٔ وهابیت از عقاید انحرافی وی، نگاشتن مقالات و کتاب هایی در نقد و ردّ آن را ضروری می نماید. این مقاله، در صدد نقد دیدگاه برقعی دربارهٔ برزخ و نفی توسل نگاشته شده است. در این نوشتار، ادعاهای وی در چند بند خلاصه شده و سپس به دلیل تکیهٔ زیاد او روی آیات قرآن، ادلهٔ قرآنی او در این زمینه مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

۱. قطع ارتباط با عالم دنیا پس از مرگ و عدم آگاهی از آن

برقعی ذیل آیات ۱۶۹ تا ۱۷۱ آل عمران: «وَ لا تَحْسَبَنَّ الَّذینَ قُتِلُوا فی سَبیلِ اللَّهِ أَمْواتاً بَلْ أَحْیاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ یُرْزَقُونَ، فَرِحینَ بِما آتاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ یَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذینَ لَمْ یَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَ لا هُمْ یَحْزَنُونَ، یَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَهٍ مِنَ اللَّهِ وَ فَضْلٍ وَ أَنَّ اللَّهَ لا یُضیعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنین» چنین

ص: ۱۲۸

می نویسد: جمله «أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ» در مقایسه با آیات دیگری مثل: «كلُ مَنْ عَلَيهْا فَان» (الرحمن: ۲۶) و «إِنَّكَ مَيِّتٌ وَ إِنهَّم مَّيِّتُون» (زمر: ۳۰) دلالت دارد مقرّبان الهی پس از آن که از جهان فانی رفتند، نزد خدا به نعمت هایی که کیفیت آن را جز خدا نمی داند، نایل می شوند و کفار و فجار نیز دچار آلام خواهند شد.

از آیهٔ «عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» چنین برداشت می شود که آنان نزد پروردگارشان هستند، نه نزد مخلوقان و نه نزد قبر. «عند الرب» همان جایی است که «آسیه» همسر فرعون عرض می کند: «إِذْ قالَتْ رَبِّ ابْنِ لی عِنْدَكَ بَيْتاً فِي الْجَنَّه»؛ خدایا! برای من نزد خود در بهشت خانه ای بنا کن (تحریم: ۱۱). پس «عند الله» و «عند الرب»، عالمی غیر از دنیای فانی است. اگر کسی بگوید خدا همه جا هست و «عند الرب» همه جاست، می گویم اگر چنین باشد، هر کافر، منافق و ظالمی که بمیرد، نزد خداست و اگرچه در عذاب باشد، زیرا خدا هم به بهشت و هم به دوزخ احاطه دارد؛ پس اختصاص شهدا به مقام عند الرب معنا ندارد (برقعی، ۱۳۸۸: ۴۵۴۶). پس نزد پروردگار غیر از نزد مخلوق و غیر از نزد قبر و یا دنیاست، چنان که فرموده: «مَا عِندَكمُ يَنفَدُ وَ مَا عِندَ اللَّهِ بَاق» (نحل: ۹۶)، و البته رزقی که می خورند، رزق و طعام دنیایی نیست.

حال باید دانست که نزد پروردگارشان کجاست؟ در سورهٔ انعام چنین آمده است: «لهَمْ دَارُ السَّلَامِ عِندَ رَبهِّمْ وَ هُوَ وَلِيُّهُم بِمَا كاَنُواْ يَعْمَلُون» (انعام: ۱۲۷)، چنان که می فرماید: «وَ اللَّهُ يَدْعُواْ

إِلىَ دَارِ السَّلَم» (یونس: ۲۵). بنابراین، رزقی که خدا وعده کرده و فرموده: «عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ»، همان رزق عالم باقی است، نه رزق دنیای فانی، چنان که فرموده: «إِنَّ هَذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُ مِن نَّفَاد»

(ص: ۵۴).

در بخش دیگری از آیات فرموده: «فَرِحِينَ بِمَا ءَاتَئهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِه» (آل عمران: ۱۷۰). آنچه خدا از فضلش داده، دنیا نیست، زیرا آن را داشتند و از ایشان گرفته و جای وسیع تر و بهتری به ایشان می دهد. علاوه بر این، جمله: «وَ يَسْتَبْشرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُواْ بهِم مِّنْ خَلْفِهِم» دلالت می کند بر این که شهدا به عالمی می روند که بازماندگانشان از آنان دورند و به ایشان ملحق نشده اند. و اگر شهدا در همین دنیا بوده و نزد کسان خود راه داشتند، این جمله صحیح نبود. هم چنین خدا در آخر آیات، همهٔ مؤمنان را مشمول چنین نعمت های دانسته و فرموده: «أَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِين» (برقعی، ۱۳۸۸: ۴۰۴۲. نیز ر.ک: برقعی، بی تا (الف)، ۱: ۲۸۷۲۸۹).

این که خرافاتیان می گویند شهدا زنده اند، ولی در عالمی دیگر و در عین حال از ما آگاهند، قول صحیحی نیست، زیرا زنده بودن ربطی به آگاهی و علم به احوال ما ندارد، زیرا لازم نیست هر کس دارای حیات باشد، به همه چیز و از همه جا آگاه باشد. رسول خدا(ص) در حال حیات،

ص: ۱۲۹

خبر از همسایگانش نداشت، مگر وقتی که خدا و یا مردم به او خبر می دادند؛ چنان که عدهٔ بسیاری از اصحابش در معرکهٔ بئر معونه کشته شدند و او خبر نداشت؛ عیالش عایشه در سفر بنی مصطلق از قافله عقب ماند و میان بیابان ماند و او خبر نداشت؛ شترش گم شده بود و او از جای شتر بی اطلاع بود؛ در جنگ احد که سنگ به پیشانی و لب و دندان آن حضرت خورد، اگر حضرتش علم به آمدن چنان سنگی داشت، سر خود را عقب می برد و منحرف می کرد که مورد اصابت سنگ قرار نگیرد، در حالی که مورد اصابت قرار گرفت و مجروح گردید. وقتی رسول خدا(ص) در حیاتش از همه چیز خبر ندارد، شهدا نیز در حیات برزخی خود، لازم نیست از همه جا باخبر باشند. بنابراین، حیات دنیوی مستلزم علم نیست و اطلاع و آگاهی مردگان از احوال زندگان، احتیاج به دلیل دارد (برقعی، ۱۳۸۸: ۴۲۴۳. نیز ر.ک: برقعی، بی تا (ب): ۹۵).

۲. عالم برزخ؛ عالم مدهوشی

به زعم برقعی، از قرآن چنین فهمیده می شود که: برای بشر، چه مؤمن و چه کافر، دو حیات کامل بیشتر وجود ندارد، اما عالم برزخ، عالم خاموشی، مدهوش و بی خبری از دنیا و حیاتی غیرکامل، بی جنبش و در واقع سالن انتظار قیامت و برزخ و فاصلهٔ میان دو حیات کامل است. وی می گوید: عالم برزخ برای اهل محشر پس از بعث، چنان جلوه می کند که انگار اصلاً وجود نداشته؛ یعنی این فاصله برای محشورشدگان کاملاً مفهوم نشده و پس از زنده شدن مجدد، چونان رؤیایی به نظر می رسد و گویی حشرشان بلافاصله و یا اندکی پس از مرگ واقع شده است (ر.ک: برقعی، ۱۳۸۸: ۴۶). عالم برزخ اختصاص به صالحان و شهدا ندارد و شامل مجرمان و کفار هم می گردد و در عدم ارتباط با دنیا یکسانند. از این رو، فقط مجرمان از دنیا بی اطلاع نیستند، بلکه شهدا و صالحین نیز هیچ توجه، اطلاع و خبری از دنیا و اهل دنیا ندارند و تنها اخباری که ممکن است انبیا، صلحا و شهدا بعد از وفات از دنیا دریافت کنند، از طریق وفات پاکان دیگر و ملحق شدن روح ایشان به آنان است، زیرا عالم برزخ تنها شبه حیات یا نیمه حیاتی است که فاقد بسیاری از صفات حیاتی از قبیل بینایی، شنوایی و... است و در یک کلام، عالم بی هوشی و بی خبری است و بشر در آن عالم، چه صالح و چه طالح، فاقد شنوایی است و در قرآن فرموده اموات تا مبعوث و محشور نگردند، شنوایی ندارند: «إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَ الْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُون» (انعام: ۳۶). خداوند در این آیه، کفار را به مردگانی که چیزی نمی شنوند، تشبیه فرموده است. و هم چنین فرموده: «إِنَّكَ لا تُسْمِعُ الْمَوْتى وَ لا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعاءَ إِذا وَلَّوْا مُدْبِرين»؛ بی گمان تو مردگان را نمی شنوانی (نمل: ۸۰) و «وَ ما أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي

ص: ۱۳۰

الْقُبُور»؛ تو شنوانندهٔ آنان که در قبرند، نیستی (فاطر: ۲۲). وقتی شخصیتی مثل رسول خدا(ص) نمی تواند به مردگان چیزی را بگوید و یا بشنواند، چگونه دیگران می توانند با مردگان سخن بگویند؟! و جایی که مردگان قادر نیستند سخن رسول خدا(ص) را پاسخ دهند، چگونه از دیگران می توانند بشنوند و پاسخ شان را بدهند؟! (برقعی، ۱۳۸۸: ۵۸۵۹)

قرآن هر مخلوقی را پس از مرگ، فاقد حیات کامل خوانده و او را از دنیا بی خبر دانسته و هیچ فرقی بین انبیا، اولیا و دیگران نگذاشته است؛ چنانچه می فرماید: «وَ الَّذینَ یَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لا یَخْلُقُونَ شَیْئاً وَ هُمْ یُخْلَقُون»؛ و کسانی را که غیر از خدا به دعا می خوانند، آنان چیزی نمی آفرینند و خودشان آفریده اند. آنان مردگانِ فاقد حیات بوده و نمی دانند که چه وقت برانگیخته می شوند (نحل: ۲۰). مسلّم است که انبیا و اولیا نیز مشمول این آیاتند، زیرا چیزی نمی آفرینند و خودشان آفریده شدند و چنان که در قرآن آمده، از روز بعث و رستاخیز بی-خبرند. علاوه بر این، خداوند زنده شدن قیامت و خروج از قبر را به زنده شدن نباتات در دنیا تشبیه فرموده است؛ درست مانند آن که تمام درختان و گیاهان در زمستان بی هوش و خاموشند و تا آغاز بهار هیچ جنبشی ندارند، مردگان نیز در عالم برزخ مدهوش و در سالن انتظار و در زهدان قیامت هستند تا این که ناگهان اجسادشان به حرکت درآمده و به سوی دادگاه عدل می شتابند. از همین رو قرآن فرموده: «وَ یُحْیِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وَ کَذلِکَ تُخْرَجُون»؛ زمین را پس از مرگش زنده می کند و هم چنان شما (از قبرها) خارج می شوید (روم: ۱۹). و «أَحْیَیْنا بِهِ بَلْدَهً مَیْتاً کَذلِکَ الْخُرُوج»؛ (با باران) شهری مُرده را زنده ساختیم و خروج (مردگان نیز) همانند آن است

(ق: ۱۱).

اکنون که دانستیم ارواح در عالمی دیگرند، حال می گوییم بر فرض محال که از حاجات زوّار مطلع شوند، آیا فوری حاضر شده و به این دنیا برگشته و به عرض زوّار می رسند یا خیر؟ روشن است که قرآن و عقل می گویند انبیا و اولیا به کلّی از دنیا بی خبرند و حتی از بدن خود اطلاعی ندارند، چه رسد به دیگران (ر.ک: برقعی، ۱۳۸۸: ۵۰۵۲).

۳. عدم آگاهی انبیا از امت خود پس از وفات

آیات قرآن دلالت دارد بر این که رسولان خدا پس از وفات، به کلی از دنیا بی خبر بوده و از امت خود کاملاً بی اطلاعند؛ لذا می فرماید: «یَوْمَ یَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَیَقُولُ ماذا أُجِبْتُمْ قالُوا لا عِلْمَ لَنا إِنَّکَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُیُوب»؛ آن روز که خدا رسولان خود را جمع کرده و از آن ها می پرسد: تا چه اندازه شما را اجابت کردند؟ می گویند: نمی دانیم. بی گمان که تو خود دانای غیب هایی (مائده:

ص: ۱۳۱

۱۰۹). و باز می فرمایـد که در روز قیامت به عیسی خطاب می شود، به این مضـمون که: «ای عیسـی! آیا تو به مردم گفتی که من و مادرم را به عنوان دو اله (معبود) برگزینیـد؟» عیسـی عرض می کند: «خدایا! تو منزهی و من حق ندارم چیزی را به ناحق گویم... من به ایشان چیزی نگفتم مگر آنچه تو مرا به آن امر کردی... و من تا وقتی که میان ایشان بودم، شاهد و ناظرشان بودم و وقتی که جان مرا گرفتی، این تو بودی که مراقب و ناظرشان بودی و تو بر همه چیز نظارت داری» (مائـده: ۱۱۶۱۱۷). پس طبق این آیات، حضرت عیسی‌ که از پیـامبران بزرگ است، پس از وفـات به کلّی از امتِ خود بی خبر بوده، حـال چگونه ممکن است که امـام و امام زاده پس از مرگش، از دنیا و پیروانش باخبر باشد؟! (برقعی، ۱۳۸۸: ۵۶).

نقد و بررسی آرای برقعی

تعبیر «عند ربهم» به قرب معنوی اشاره دارد، نه قرب مکانی

در بنـد اول، برقعی بیـان می کنـد: از آیـهٔ «عِنـدَ رَبِّهِـمْ یُرْزَقُونَ» چنین برداشت می شـود که آنـان نزد پروردگارشـان هسـتند، نه نزد مخلوقان و نه نزد قبر. پس نزد پروردگار، غیر از نزد مخلوق و غیر از نزد قبر و یا دنیاست.

در پاسـخ به این اشـکال بایـد توجه داشت که تعبیر «عِنـدَ رَبِّهِم» به قرب معنوی اشاره دارد، نه مکانی؛ همان قربی که اهل تقوا از آن برخوردارنـد: «إنَّ المُتَّقینَ فی جَنّاتٍ و نَهَر فی مَقعَدِ صِدقٍ عِندَ مَلیکٍ مُقتَدِر» (قمر: ۵۴۵۵)؛ «و لَهُ مَن فِی السَّمـاوات و الأرض و مَن عِندَهُ لایَستَکبِرونَ عَن عِبادَتِهِ و لایَستَحسِرون» (انبیاء: ۱۹)، زیرا ذات اقـدس خداونـدی از مکان وماننـد آن منزّه است: «و هُوَ مَعَکُم أینَما کُنتُم واللهُ بِما تَعمَلونَ بَصیر» (حدید: ۴). اما سخن برقعی این مطلب را به ذهن متبادر می کند که خداوند دارای مکان است، در حالی که ادلهٔ عقلیه و نقلیه، غیرمادی بودن خدا را ثابت می کنند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸ (ب)، ۱۶: ۲۹۰۲۹۱).

عالم برزخ، عالم حیات و شعور است، نه بی هوشی

برقعی در ادامهٔ بند اول، به جمله «وَ یَسْتَبْشـِرُونَ بِالَّذِینَ لَمْ یَلْحَقُواْ بِهِم مِّنْ خَلْفِهِم» استدلال کرده و می گوید: اگر شهدا در همین دنیا بودند و نزد کسان خود راه داشتند، این جمله صحیح نبود.

مراد از «موت» در آیه: «وَ لَا تَحَسَبنَ الَّذِینَ قُتِلُواْ فِی سَبِیلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا...»، باطل شدن شـعور و فعل است؛ لذا در توضـیح کلمهٔ «احیا» از هر دو، نمونه ای آورده و می فرماید: «زنده اند و روزی

ص: ۱۳۲

می خورند و خوش حالند». روزی خوردن نمونهٔ فعل، و «فرح» نمونه و اثری از شعور است، زیرا خوش حال شدن، فرع داشتن شعور است: «فَرِحِينَ بِما آتاهُمُ اللَّهُ...». واژهٔ «استبشار» به معنای این است که در طلبِ این باشی که با رسیدن خیری و بُشرایی، خرسندی کنی، چون از باب استفعال است. لذا معنای آیه این است که کشته شدگان در راه خدا، هم از نظر رسیدن خودشان به فضل خدا و دیدن آن فضل، خوش حالی می کنند و هم در طلب این خبرِ خوش هستند که رفقای عقب مانده شان نیز به این فضل الهی رسیده اند و آن ها نیز خوف و اندوهی ندارند.

از این بیان، دو نکته روشن می شود: یکی این که، کشته شدگانِ در راه خدا از وضع مؤمنان برجسته که هنوز در دنیا باقی مانده اند خبر دارند؛ و دوم این که، منظور از این بشارت، همان ثواب اعمال مؤمنان است که عبارت است از نداشتن خوف و اندوه و این بشارت به ایشان دست نمی دهد، مگر با مشاهدهٔ ثواب نام برده در آن عالمی که هستند. لذا چنین نیست که خواسته باشند با موفق شدن به شهادت، استدلال کنند بر این که در قیامت خوف و اندوهی نخواهند داشت، چون آیه در مقام این است که بفرماید پاداش خود را می گیرند، نه این که بعد از شهادت تازه استدلال کنند که در قیامت چنین و چنان خواهیم بود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۴: ۹۴).

پس با این توضیحات که دربارهٔ این آیه مطرح شد، آشکار می شود که عالم برزخ، عالمِ بی هوشی و شبیه خواب نیست، بلکه در آن عالم شهدا و در رأس آن ها انبیا و امامان(ع) زنده هستند و از حال مؤمنان باخبرند؛ به عبارت دیگر، آیهٔ شریفه برخلاف گفتهٔ برقعی، آگاهی، شعور و حتی نوعی حیات برتر را اثبات می کند.

آیات دیگری هم در قرآن وجود دارد که حیات، شعور و ادراک را در عالم برزخ اثبات می کند که در ادامه به آن ها اشاره می کنیم:

الف) آیهٔ ۱۵۴ سورهٔ بقره: «وَلاتَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فی سَبيلِ اللَّهِ أَمْواتٌ بَلْ أَحْياءٌ وَ لكِنْ لاتَشْعُرُون»؛ و به آن ها که در راه خدا کشته می شوند، مرده نگویید، بلکه آنان زنده اند، ولی شما نمی فهمید. این آیه به روشنی عدم ذی حیات بودن کشته شدگان در راه خدا را نفی می کند و در مقابل، کسانی را که آن ها را مرده می پندارند، فاقد شعور می داند.

ب) آیهٔ ۱۱ سورهٔ مؤمن: «قالُوا رَبَّنا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَ أَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنا بِذُنُوبِنا فَهَلْ إِلى خُرُوجٍ مِنْ سَبيل»؛ آن ها می گویند: خدایا! ما را دو بار میراندی و دو بار زنده کردی. هم اکنون به گناهان خود اعتراف داریم. آیا راهی برای خروج از (دوزخ) وجود دارد؟ این آیه، گفتار کافران در قیامت است. روشن است که تصور دو بار مرگ و دو بار حیات، بدون تصور وجود عالم برزخ بی معناست.

ص: ۱۳۳

این دو بار مردن و دو بار زنده شدن بدین صورت است: مردن در دنیا، زنده شدن در برزخ، مردن در برزخ و زنده شدن در قیامت.

ج) آیهٔ ۱۰ سورهٔ منافقون: «وَ أَنْفِقُوا مِنْ ما رَزَقْناكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْ لا أَخَّرْتَني إِلى أَجَلٍ قَريبٍ فَأَصَّدَّقَ وَ أَكُنْ مِنَ الصَّالِحين»؛ از آنچه به شما روزی داده ایم انفاق کنید، پیش از آن که مرگ یکی از شما فرارسد و بگوید: پروردگارا! چرا مرگِ مرا مدت کمی به تأخیر نینداختی تا صدقه دهم و انفاق کنم و از صالحان باشم؟ این آیه نیز به این نکته اشاره دارد که عالم برزخ، عالمی پس از مرگ و پیش از قیامت است که گنه کاران در آن درخواست و آرزوی بازگشت و جبران کاستی ها در دین می کنند، اما به آن ها پاسخ داده می شود که هیچ بازگشتی در کار نیست. این درخواست فرد گنه کار و پاسخی که به او داده می شود، همگی نشان دهندهٔ حیات و ذی شعور بودن او در عالم برزخ است.

د) آیات ۹۹۱۰۰ سورهٔ مؤمنون: «حَتَّى إِذا جاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صالِحاً فيما تَرَكْتُ كَلَّا انّها كَلِمَةٌ هُوَ قائِلُها وَ مِنْ وَرائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلى يَوْمِ يُبْعَثُون»؛ تا زمانی که مرگ یکی از آنان فرارسد، می گوید: پروردگار من! مرا بازگردانید. شاید در آنچه ترک کردم (و کوتاهی نمودم)، عمل صالحی انجام دهم! (ولی به او می گویند:) چنین نیست! این سخنی است که او به زبان می گوید (و اگر بازگردد، کارش همچون گذشته است)! و پشت سر آنان برزخی است تا روزی که برانگیخته شوند. گفت وگوی فرد گنه کار در برزخ و آگاهی او از حقیقتِ اعمالش (یس: ۲۶۲۷؛ نحل۳۲) همگی نشان دهندهٔ ذی حیات و ذی شعور بودن او در برزخ است؛ البته حیاتی به مراتب برتر و والاتر از حیات دنیایی، چراکه توانسته است به حقایقی عالم شود که در دنیا از آن ها بی خبر بوده است.

از توضیحات گذشته روشن شد، انسان نه تنها در عالم برزخ دارای حیات و شعور است، بلکه شعور در عالم برزخ نسبت به عالم دنیا کامل تر است، چراکه در برزخ، برخلاف دنیا انسان ها به درک سخن ملائکه و گفت وگو با آن ها و حتی گفت وگو با خداوند نایل می شوند و به چیزهایی آگاهی دارند که اهل دنیا از آن بی خبرند.

اثبات وجود رابطه بین برزخ با دنیا

۱. صالح با ارواح قوم خود سخن می گوید

از آیاتی که گواهی می دهد ارتباط بشر با گذشتگان، باقی و برقرار است، آیهٔ مربوط به مذاکرهٔ صالح با هلاک شدگان از قوم خود است: «فَعَقَرُوا النَّاقَةَ وَ عَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ وَ قالُوا يا صالِحُ ائْتِنا بِما تَعِدُنا إِنْ كُنْتَ مِنَ الْمُرْسَلينَ فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا في دارِهِمْ جاثِمينَ فَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَ قالَ يا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسالَةَ رَبِّي وَ نَصَحْتُ لَكُمْ وَ لكِنْ لا تُحِبُّونَ النَّاصِحين»؛ شتر را (که معجزهٔ صالح بود) پی کردند و از دستور پروردگار خود سرپیچیدند و گفتند: ای صالح! اگر پیامبر هستی، عذابی که به ما وعده می دهی بیاور. پس زلزله ای (بر اثر صیحهٔ آسمانی) آنان را فرا گرفت و در خانه های خویش بی جان افتادند. آن گاه از آنان دوری نمود و گفت: ای قوم! من پیام خداوند را به شما رسانیدم و شما را اندرز دادم، ولی شما ناصحان را دوست نمی دارید (اعراف: ۷۷۷۹).

دقت در آیات سه گانه نشان می دهد، حرف «فا» در عبارت «فَتَولی» دالّ بر ترتیب است و گویای آن است که حضرت صالح پس از نابودی آنان، از آن ها روی برتافت و به آنان چنین گفت: من پیام های پروردگارم را به شما رساندم... . روشن است که اگر این

قوم هلاک شده، سخن حضرت صالح را نمی توانستند بشنوند، خطاب کردن آنان خلاف حکمت است و ساحت پیامبران الهی از این که کار عبث انجام دهند، پاک و منزه است.

۲. شعیب با ارواح قوم خود سخن می گوید

خداوند می فرماید: «فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَهُ فَأَصْبَحُوا فی دارِهِمْ جاثِمینَ الَّذینَ کَذَّبُوا شُعَیْباً کَأَنْ لَمْ یَغْنَوْا فیهَا الَّذینَ کَذَّبُوا شُعَیْباً کانُوا هُمُ الْخاسِرینَ فَتَوَلَّی عَنْهُمْ وَ قالَ یا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُکُمْ رِسالاتِ رَبِّی وَ نَصَحْتُ لَکُمْ فَکَیْفَ آسی عَلی قَوْمٍ کافِرین»؛ زمین لرزه آنان را فرا گرفت و در خانه های خود هلاک شدند؛ گروهی که شعیب را تکذیب کردند. تو گویی در آن دیار نبودند، گروهی که او را تکذیب کردند. آن ها زیان کار بودند. پس از آنان روی برتافت و گفت: ای قوم من! من پیام های خدایم را به شما رسانیدم و شما را نصیحت کردم. چگونه بر گروهی که کافرند، اندوه بخورم؟ (اعراف: ۹۱۹۳) گفتنی است، شیوهٔ استدلال در این آیات، مانند آیات مربوط به قوم صالح است.

۳. پیامبر با ارواح انبیا سخن می گوید

در قرآن کریم آمده است: «وَ سْئَلْ مَنْ أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِکَ مِنْ رُسُلِنا أَجَعَلْنا مِنْ دُونِ الرَّحْمنِ آلِهَهً یُعْبَدُون»؛ از پیامبران پیشین بپرس: آیا غیر از خدای رحمان، خدایی قرار دادیم که مورد

ص: ۱۳۵

پرسـتش قرار گیرد؟ (زخرف: ۴۵) روشن است که آیه بر این حقیقت دلالـت دارد که پیـامبر می توانـد بـا پیـامبران گذشـته، که در جهان دیگر به سر می برند، تماس گرفته و از آنان موضوع وارد در آیه را بپرسد (ر.ک: سبحانی: ۱۳۸۷، (ب): ۱۳۳۱۳۴).

۴. آیاتی که بر انبیای گذشته درود می فرستد

هم چنین در آیاتی بر انبیای گذشـته، سـلام فرسـتاده شده است: «سلام علی نوح فی العالمین، سلام علی ابراهیم، سلام علی موسی و هارون، سـلام علی ال یاسـین، سـلام علی المرسـلین». از این آیات به خوبی دانسـته می شود که میان عالم مادی و عالم برزخ ارتباط برقرار است.

علاوه بر دلایل قرآنیِ ذکر شـده مبنی بر امکان ارتباط با عالم برزخ، در تأیید این مطلب می توان به «سـلام» نماز «اَلسَّلامُ عَلیکَ اَیُّهَا اَلنَّبیُّ وَ رَحمَهُ اللهِ وَ بَرَکـاتُهُ» اشاره کرد که عموم مسـلمانان، اعم از شـیعه و سـنی، در نمازهای خود آن را قرائت می کننـد؛ حال اگر طبق گفتـهٔ برقعی، اموات از جمله پیغمبر(ص) با رفتن به عالم برزخ ارتباطشان کاملاً با دنیا قطع شود، سـلام به ایشان در نماز، کاری عبث و بیهوده به شمار می آید!

به طور کلی، بهره مندی انسان از دعای خیر دیگران، داشتن فرزندان شایسته و خلف صالح، برخورداری انسان در عالم برزخ از آثار سوء یـا آثـار خیرِ سـنت های به جا مانـده وماننـد آن، همگی دلیل بر وجود عالم برزخ و حیات برزخی است و این گونه روایات به طور گسترده در منابع روایی فریقین آمده است.

سخن گفتنِ پیامبر(ص) با کشـته شدگان کفار در جنگ بدر نیز از مسلمات تاریخی و حدیثی است که اهل سنت هم در کتاب های خود همچون صـحیح بخاری، صـحیح مسـلم، مسـند احمـد و سـیرهٔ ابن هشام بـدان اشاره کرده انـد: «پس از پایان جنگ بدر، پیامبر دسـتور داد کشته های مشرکان را در چاهی بریزند؛ وقتی اجساد آنان در میان چاه ریخته شد، پیامبر آنان را یک یک به نام صدا زد و گفت: ای عُتْبه! ای شَـیْبه! ای امیّه! ای ابوجهـل!... پیـامبر(ص) در خطاب خود به مقتولان و کشته شـدگان کفار قریش فرمود: چه بستگان بدی برای پیامبر بودید! مرا تکذیب کردید، در حالی که دیگران مرا تصدیق کردند؛ مرا از زادگاهم بیرون کردید، در حالی که مردم دیگر پنـاهم دادنـد؛ با من به جنگ برخاستیـد، ولی دیگران مرا کمک کردنـد. آیا آنچه پروردگار وعـده کرده بود، حق و پابرجا یافتید؟ من آنچه پروردگارم وعده کرده بود، حق و حقیقت یافتم. در این موقع، گروهی از مسلمانان به پیامبر(ص) گفتند: آیا کسانی را که مرده اند، صدا می زنید؟!

ص: ۱۳۶

پیامبر فرمود: شما از آنان شنواتر نیستید، لکن آنان قدرت بر پاسخ ندارند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱۹: ۳۴۶؛ بخاری،۱۴۰۱ق، ۲: ۱۰۱)

هم چنین امام علی وقتی از جنگ صفّین برگشتند و به قبرستان پشت دروازهٔ کوفه رسیدند، رو به مردگان کردند و فرمودند: «ای ساکنان خانه های وحشت زا و محلّه های خالی و گورهای تاریک، ای خفتگان در خاک! ای غریبان! ای تنها شدگان! ای وحشت زدگان! شما پیش از ما رفتید و ما در پی شما روانیم و به شما خواهیم رسید. اما خانه هایتان؛ دیگران در آن سکونت گزیدند. اما زنانتان؛ با دیگران ازدواج کردند. و اما اموال شما؛ در میان دیگران تقسیم شد! این خبری است که ما داریم، حال شما چه خبری دارید؟ (سپس به اصحاب خود رو کرد و فرمود:) بدانید که اگر اجازهٔ سخن گفتن داشتند، شما را خبر می دادند که: بهترین توشه، تقواست» (رضی، ۱۳۷۹، نهج البلاغه: حکمت۱۳۰). با دقت در مضمون این روایت، می توان گفت وگوی حضرت علی با ارواح مؤمنان را دلیلی روشن بر شعور و آگاهی آنان پس از مرگ نسبت به دنیا و افراد آن دانست.

هم چنین در سرگذشت جنگ جمل نیز می خوانیم که بعد از شکست اصحاب جمل، علی در میان کشتگان عبور می کرد. به کشتهٔ «کعب بن سور» قاضی بصره رسید. فرمود: «او را بنشانید!» او را نشاندند. فرمود: «وای بر تو ای کعب! علم و دانش داشتی، اما برای تو سودی نداشت و شیطان تو را گمراه کرد و به آتش دوزخ فرستاد» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۴۸).

از بررسی آیات مزبور و روایت مذکور که نمونه ای از روایات مختلف در این زمینه است معلوم می گردد که در جایی که گنه کاران امت پیامبران دارای حیات و شعورند، اولیای الهی که برخلاف گنه کاران روحشان آزاد است، به طریق اولی با اهل دنیا ارتباط داشته و سخن آنان را می شنوند و فعل و تأثیر لازم را با توجه به احراز شرایط افراد در عالم دنیا از خود بر جای می گذارند (ر.ک: اللهوردیخانی، ۱۳۸۶: ۱۴۷۱۴۸).

برقعی در ادامهٔ بند اول، با ذکر مثال هایی ناظر بر عدم علم رسول خدا(ص) به امور دنیایی، مدعی می شود وقتی که رسول خدا(ص) در حیاتش از همه چیز خبر ندارد، شهدا نیز در حیات برزخی خود، لازم نیست از همه جا باخبر باشند. پاسخِ به این شبهه در گرو ادراک علم پیامبر اکرم(ص) و اولیای الهی است، از آن جهت که دارای مقام امامت و ولایتند: پیامبر اکرم(ص) و ائمه اطهار(ع) از دو علم برخوردارند: علومی که از راه های عادی به دست می آید و علومی که از راه های غیرعادی و غیرمتعارف به دست می آید. به موجب روایاتی که در جوامع حدیث شیعه، مانند کتاب کافی و بصائر و کتب صدوق و بحارالانوار ضبط شده است و به حد و حصر نمی آید،

ص: ۱۳۷

امام از راه موهبت الهی و نه از راه اکتساب، به همه چیز واقف و از همه چیز آگاه است و هرچه را بخواهـد، به اذن خدا، به کوچک ترین توجهی می داند.

البته در قرآن کریم آیـاتی داریم که علم غیب را مخصوص ذات خـدای متعـال و منحصـر در سـاحت مقـدس او قرار می دهـد، ولی استثنایی که در آیـهٔ کریمه: «عـالِمُ الْغَیْبِ فَلا یُظْهِرُ عَلی غَیْبِهِ أَحَداً إِلَّا مَنِ ارْتَضی مِنْ رَسُولٍ» (جن: ۲۶) وجود دارد، نشـان می دهد اختصاصِ علم غیب به خـدای متعال به این معناست که غیب را مستقلاً بالذات کسـی جز خدا نمی داند، ولی ممکن است پیامبرانی پسـندیده به تعلیم خـدایی بداننـد و ممکن است پسـندیدگان دیگر نیز به تعلیم پیغمـبران آن را بداننـد؛ چنـان که در بسـیاری از این روایـات وارد شـده است که پیغمبر و نیز هر امـامی در آخرین لحظـات زنـدگی خود، علمِ امـامت را به امـام پس از خود می سـپارد (طباطبائی، ۱۳۸۸، ۱: ۱۹۴۱۹۵). مضـمون روایـات در زمینـهٔ ایـن نـوع علم، این گـونه است: «هرگـاه بخواهنـد، می داننـد و هرگـاه نخواهند، نمی دانند.» از این روایات فهمیده می شود که ائمه(ع) هر وقت

می خواسـتند چیزی بداننـد، به «مقـام نـورانیت» خـود توجه کرده و آن را می دانسـتند، ولی همیشه به آن مقـام توجه نداشـتند. نکتهٔ شایـان توجه این که علم الهی اسـتقلالی بوده، مرتبـط بـا جـای دیگری نیست، امـا علم ائمه اطهار(ع) تبعی و عرضـی است و به منبع لایزال علم الهی مرتبط است و اساساً اگر تعلیم الهی و اتصال به علمِ بی پایان او نباشـد، ائمه(ع) نیز مساوی دیگران خواهنـد بود؛ لذا در برخی روایات آمده است: «اگر امام بخواهد چیزی را بداند، خدا آن را به او می آموزد» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۱۹).

و امـا علم عادی آنان از آن جهت است که پیامبر(ص) به نصّ قرآن کریم و هم چنین امام (از عترت پاک او)، بشـری است (هماننـد سایر افراد بشـر) و اعمالی که در مسـیر زنـدگی انجام می دهـد (مانند اعمال سایر افراد بشـر) در مجرای اختیار و بر اساس علم عادی قرار دارد و این که امام به اذن خـدا به جزئیات همـهٔ حوادث واقف است، تأثیری در این اعمال اختیاریـهٔ وی نـدارد. امام ماننـد سایر افراد انسـانی، بنـدهٔ خـدا و به تکـالیف و مقررات دینی مکلف و موظف است و طبق سـرپرستی و پیشوایی که از جانب خـدا دارد، با موازین عـادی انسـانی بایـد انجـام دهـد و آخرین تلاش و کوشـش را در احیـای کلمـهٔ حق و سـرپا نگه داشـتن دین و آیین بنمـاید (طباطبائی، ۱۳۸۸، ۱: ۱۹۷۱۹۸). البته در مواردی که خداونـد به آن هـا اجـازه می داد، از علوم غیرعـادی برای اعجـاز و اثبـات حق بودن دعوت یا دعوی اسـتفاده می کردند و چون آن پیشوایان در تمام ابعاد علمی و عملی، معصوم و مصون بودند و ارادهٔ آنان تابع ارادهٔ الهی بود، هرگز در اسـتفاده از علوم غیرعادی، از امر خداونـد سـرپیچی نمی کردند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ (الف)، ۲: ۲۲۵). در روایت

ص: ۱۳۸

آمده است: شترِ پیامبر اکرم(ص) هنگام عزیمت به تبوک گم شد. برخی منافقان از ماجرا استفادهٔ سوء کردند و این زمزمه را سر دادند که: او چگونه پیامبری است و چگونه ادعای اِخبار از آسمان را دارد که جای شتر گم شدهٔ خود را نمی داند؟! پیامبر(ص) با شنیدن این جمله فرمود: «من چیزی جز آنچه خدا به من می آموزد، نمی دانم. اکنون خدا مرا راهنمایی کرده که شتر من در این صحرا در فلان درّه است و زمام آن به درختی پیچیده و از رفتن بازمانده است. بروید آزادش کنید و بیاورید» (ابن هشام، ۱۹۶۳، ۲: ۳۷۰).

رسول اکرم(ص) به اعلام الهی، همهٔ اعمال امّت را می دید، چنان که هم اکنون نیز می بیند: «و قُلِ اعمَلوا فَسَیَرَی اللّهُ عَمَلَکُم و رَسولُهُ و المُؤمِنون» (توبه: ۱۰۵)، لیکن چنین علم ملکوتی، حجتی برای تشریع نیست؛ از این رو، آن حضرت در محکمهٔ قضا جز به سوگند و شاهد، داوری نمی فرمود: «إنّما أقضی بینکم بالبینات و الأیمان.» جریان اقدام امیرالمؤمنین و اقدام ائمه دیگر(ع) مانند زهر نوشیدن امام حسن و رفتن امام حسین به کربلا، همگی از این سنخ است.

در بند دوم، برقعی تلاش می کند ادعای خود را مبنی بر این که حیات در عالم برزخ به صورت ناقص و در دنیا و آخرت به صورت کامل است، اثبات کند: «باید دانست که عالم برزخ برای اهل محشر پس از بعث، چنان جلوه می کند که انگار اصلاً وجود نداشته؛ گویی حشرشان بلافاصله و یا اندکی پس از مرگ واقع شده است!» (برقعی، ۱۳۸۸: ۴۶)

در پاسخ به این ادعا باید به آیات ۱۱۲ تا ۱۱۴ سورهٔ مؤمنون: «قالَ کَمْ لَبِثْتُمْ فِی الْأَرْضِ عَدَدَ سِنینَ، قالُوا لَبِثْنا یَوْماً أَوْ بَعْضَ یَوْمٍ فَسْئَلِ الْعادِّینَ، قالَ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا قَلیلاً لَوْ أَنَّکُمْ کُنْتُمْ تَعْلَمُون» استناد کرد. در این آیات، خداوند از اهل محشر دربارهٔ مدت اقامتشان در روی زمین سؤال می کند و آنان با توجه به کوتاه بودن زندگی در دنیا نسبت به آخرت، این گونه پاسخ می دهند: «مدت یک روز و یا نیم روز روی زمین زندگی کردیم.» توجه به این آیات روشن می کند که برداشت برقعی از آیات، اشتباه بوده و منظور از تعبیر «یک روز و یا نیم روز» در آیات مربوط به مدت زندگی دنیایی و برزخی، ناچیز بودن زندگانی در این عوالم نسبت به زندگی جاودان آخرت است و اشاره ای به ناقص یا کامل بودن زندگی در این عوالم ندارد.

برسی آیات مورد استناد برقعی در تفسیر خاصش از حیات برزخی

برقعی در تفسیر خاصش از حیات برزخی، به این آیه استناد می کند: «وَ مَا یَسْتَوِی الْأَعْمَی وَ الْبَصِیرُ وَ لَاالظُّلُمَاتُ وَ لَاالنُّورُ وَ لَا الظِّلُّ وَ لَا الحَرُورُ وَ مَا یَسْتَوِی الْأَحْیَاءُ وَ لَاالْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ یُسْمِعُ مَن یَشَاءُ وَ مَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِی الْقُبُورِ إِنْ أَنتَ إِلَّا نَذِیرٌ» (فاطر: ۱۹۲۳).

ص: ۱۳۹

برای پاسخ به شبهاتی که برقعی ذیل این آیات وارد کرده است، باید ابتدا به توضیح و تفسیر لفظ «قبر» بپردازیم. در روایات وارده از معصومان(ع) از عالم برزخ با لفظ «قبر» یاد شـده و جز روایات معـدودی، در بقیـهٔ روایات با کلمـهٔ «قبر» به نظام برزخی اشاره شده و اکثر مسائـل مربوط به قبر، در حقیقت مسائـل برزخ است (شـجاعی، ۱۳۸۸، ۱: ۲۲۰۲۲۱). حـال بـا توجه به اطلاق لفظ «قبر» به عالم برزخ و یا قبر خاکی، در این جا، به دو گونه می توان شبههٔ وارده را پاسخ داد:

در پاسخ اول، «قبر» را به معنای قبر خاکی و مادی فرض می کنیم. پس جمله «مَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ» بر اجساد مردگان اطلاق دارد و منظور از این شنوایی، قوهٔ شنوایی ظاهری و جسمی انسان هاست و روشن است که پس از مرگ، اجساد قوه درک و شنوایی ندارنـد. با این فرض، جمله «مَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ» بیش از این نمی رسانـد که مردگان نهفته در قبور، قابل اسـماع نیسـتند و هرگز نمی توان آن هـا را تفهیم کرد. چون مشـرکان لجوج، به سـان نهفتگان در دل خاک هسـتند، پس نمی توان آن ها را هـدایت کرد و تفهیم و اسماع نمود (سبحانی، ۱۳۷۷: ۱۸۲۱۸۳). در این صورت، نتیجه جز این نمی شود که اجساد نهفته در دل خاک، چنین شأن و شایسـتگی را ندارنـد و هر جسـدی که روح از آن جـدا شد، از قلمرو درک و فهم بیرون می رود و به صورت جمادی درمی آید و دیگر نمی توان با آن سـخن گفت، ولی باید توجه داشت که طرف خطابِ ما اجساد نهفته در دل خاک نیستند، بلکه ما با آن ارواح پاک و زنـده ای که با اجساد برزخی در جهان برزخ به سر می برنـد و به تصـریح قرآن زنـده اند سـخن می گوییم، نه با بدن های نهفته در خاک. اگر مردگان و اجساد پنهان شـده در دل خاک از قلمرو تفهیم دور و کنار روند، دلیل بر آن نیست که ارواح و نفوس طیب و پاکیزهٔ آنان که به نصّ قرآن در جهان دیگر زنده اند و روزی می خورند، قابل تفهیم نیسـتند. اگر ما سلام می گوییم، یا طلب شـفاعت می کنیم و یا سـخن می گوییم، سر و کار ما با آن ارواح پاک و زنده است، نه با اجساد نهفته در دل خاک. اگر ما به زیارت قبر و خاک و خانه و کاشانهٔ آنان می رویم، به خاطر این است که از این راه می خواهیم در خود آمادگی ایجاد کنیم تا با آنان ارتباط برقرار کنیم؛ حتی اگر بـدانیم که جسد آنان مبدل به خاک شده هرچند روایات اسـلامی برخلاف این گواهی می دهند بـاز این نوع صـحنه هـا را به وجود می آوریم تـا از این راه، برای ارتبـاط با ارواح پاک آمادگی پیـدا کنیم (ر.ک: سـبحانی، ۱۳۷۷: ۱۷۸۱۸۳).

اما در این جا تفسیر دومی هم وجود دارد که به نظر عمیق تر می رسد و آن این است که «قبر» را همان طور که پیش تر ذکر شد، به معنـای «برزخ» فرض کنیم. در این صـورت، منظـور از «سـمع» در این آیه و آیـات مشـابه آن، قـوهٔ شـنوایی ظـاهری نیست، بلکه قوهٔ شنوایی قلب است و

ص: ۱۴۰

مراد از اهل قبور، ارواح مشرکان در عالم برزخ است؛ یعنی این مشرکان با وجود کَری باطنی، در جهان برزخ هم نمی شنوند؛ یعنی نمی خواهند که بشنوند! هم چنان که آیاتی نظیر: «أُولئِکَ الَّذینَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَ أَعْمی أَبْصارَهُمْ» (محمد: ۲۳) و «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُکْمُ الَّذینَ لایَعْقِلُونَ» (انفال: ۲۲) مربوط به مشرکانی است که شنوایی ظاهری دارند، اما گوش باطنی آن ها کَر است و در آیاتی نیز خطاب به پیامبر بیان می کند که: تو فقط نذیر هستی و نمی توانی کسی را که خود نمی خواهد بشنود، مجبور به شنیدن کنی. بنابراین، مراد از جمله: «وَ ما أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِی الْقُبُورِ»، یعنی کفاری هستند که خاصیت پذیرفتن هدایت را ندارند، چون دل هایشان مهر خورده (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۱۷: ۵۱).

از آیات مؤید این مطلب، آیهٔ ۸۰ سورهٔ نمل است: «إِنَّکَ لَاتُسْمِعُ الْمَوْتیَ وَ لَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْاْ مُدْبِرِینَ وَ مَا أَنتَ بهَادِی الْعُمْیِ عَن ضَلَالَتِهِمْ إِن تُسْمِعُ إِلَّا مَن یُؤْمِنُ بَایَاتِنَا فَهُم مُّسْلِمُونَ» که اتفاقاً در آیات مورد استناد برقعی نیز از آن استفاده شده است. با تأمل بیشتر مشهود است، مراد از «موتی» در این آیهٔ شریفه و آیات مشابه، نه مردگان ظاهری که مردگان قلبی و روحی است؛ همان ها که می توانستند با استجابت دعوت پیامبر(ص) زنده گردند: «یا ایها الذین آمنوا استجیبوا لله و لرسول اذا دعاکم لما یحییکم» (انفال: ۲۴). و مراد از «سمع» در این آیه و آیهٔ پیشین و هم چنین آیات مشابه آن، سمع قلبی و باطنی و مراد از «صُم» هم ناشنوایان قلبی است. آیه بیان می کند: ایشان کَرَند و نمی شنوند و کورند و گمراه، و تو نمی توانی دعوتت را به گوش کَران برسانی و نیز تو نمی توانی کور را از گمراهی اش رهانیده و هدایتش کنی؛ تنها قدرتی که تو داری این است که دعوتت و آیات ما را که بر ما دلالت می کند، به گوش مؤمنان برسانی، چون مؤمنان به خاطر اذعان و ایمانی که به این حجت های حقه دارند، تسلیم ما هستند و تو را در آنچه دلالت می کنی، تصدیق می کنند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۴، ۱۵: ۵۵۹).

برقعی با استفاده از آیهٔ ۲۱ نحل: «... وَ الَّذِینَ یَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَایخْلُقُونَ شَیًا وَ هُمْ یخْلَقُونَ أَمْوَاتٌ غَیرُ أَحْیَاءٍ وَ مَا یَشْعُرُونَ أَیَّانَ یُبْعَثُونَ»، به ردّ مسئله توسل و زیارت می پردازد، در حالی که اولاً، مفاد آیه بیان کنندهٔ نفی پرستش است، در حالی که توسل و زیارت به هیچ وجه جنبهٔ پرستش نداشته، بلکه در حقیقت واسطه قرار دادن واسطه های معتبر بین بنده و خداست. ثانیاً، این آیه و نفی پرستش آن دربارهٔ بت های چوبی و سنگی مشرکان مکه است و نه ارواح اولیا، انبیا و شهیدان راه خدا (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۴، ۱۲: ۳۲۴).

برقعی هم چنین به آیاتی که در آن به تشابه حیات نباتات و انسان می پردازد، استناد کرده تا از این طریق به مدعای خود، یعنی وجود یک دورهٔ مدهوشی و بیهوشی بین عالم دنیا و بعث

ص: ۱۴۱

برسـد، در حـالی که بـا تأمـل در این آیـات روشن می شود که وجه شـبه در این آیات، تنها حیات مجـدد انسان و بعث او در قیامت است؛ یعنی آیـات در پی تبیین امکـان برانگیخته شـدن و حیـات مجـدد در قیـامت است، چنـان که در پایان این قبیل آیات، همواره عبـارت: «کـذلک النشور»، «کـذلک تخرجون»، «کـذلک الخروج» و امثال آن آمـده است. شاهـد بر این مطلب، آیـهٔ ۱۱ سوره غافر است: «قالُوا رَبَّنا أَمَتَّنَا اثْنَتَیْنِ وَ أَحْیَیْتَنَا اثْنَتَیْنِ فَاعْتَرَفْنا بِذُنُوبِنا فَهَلْ إِلی خُرُوجٍ مِنْ سَبیلٍ». مراد از دو «اماته» و دو «احیا» در سخن کفار در جهنم به طوری که مفسـران گفته انـد میرانـدن در آخرین روز زنـدگی دنیا و زنده کردن در برزخ است و سـپس میراندن از برزخ و زنـده کردن در قیامت برای حساب، چون هم میراندن باید بعد از زندگی باشد و هم احیا باید بعد از مردن، و هر یک از این دو باید مسبوق به خلافش باشد، وگرنه «اماته» و «احیا» نمی شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۱۷: ۴۷۵۴۷۶).

ردّ استناد برقعی به قرآن، مبنی بر عدم اطلاع رسولان خدا از امت خود پس از وفات

در بند سوم، برقعی با استناد به آیهٔ ۱۰۹ مائـده، بیان می کند که آیات قرآن دلالت می کند بر این که رسولان خدا پس از وفات، به کلی از دنیـا بی خبرنـد و از امت خود کاملاً بی اطلاع هسـتند: «یَوْمَ یجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَیَقُولُ مَا ذَا أُجِبْتُمْ قَالُواْ لَاعِلْمَ لَنَا إِنَّکَ أَنتَ عَلَّامُ الْغُیُوب».

حقیقتِ امر این است که حقیقتِ علم جز نزد خداوند سـبحان یافت نمی شود؛ لذا پاسـخی هم که در آیهٔ مورد بحث در روز قیامت، انبیـا(ع) در پاسـخ «مـاذا أُجِبْتُمْ» می دهنـد، نفی علم غیب مطلق بالـذات (علم غیب ذاتی ازلی) است، چون علم غیب مطلق و ذاتی به خـدا اختصـاص دارد، نه اصل علم یا علم غیب نسبی، زیرا پیامبران، بی تردیـد دارای علم غیبنـد، ولی طبق بیان امام صادق دربارهٔ معنای «لا عِلمَ لَنا» در نشـئه قیامت به چیزی جز خـدا توجه ندارند؛ از این رو، از خودشان علم را نفی می کنند و پاسخ خدا را به علم الهی وامی گذارنـد (ر.ک: جـوادی آملی، ۱۳۸۸ (ب)، ۲۴: ۱۸۰۱۸۱). علم را حقیقتاً از خود نفی کرده و برای پروردگـار سـبحان اثبات می کننـد، و این پاسـخشان نوعی خضوع است در برابر عظمت و کبریایی پروردگار و اعتراف به احتیاج ذاتی و بطلان حقیقی خود در برابر مولای حقیقی شان و رعایت آداب حضور و اظهار حقیقت امر، نه پاسخ نهایی که بعد از آن پاسخ دیگری نباشد.

خداوند سبحان، انبیا را شهدای بر امت قرار داده، چنان که فرموده: «فَکَیْفَ إِذا جِئْنا مِنْ کُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِیدٍ وَ جِئْنا بِکَ عَلی هؤُلاءِ شَهِیداً» (نساء: ۴۱) و نیز فرموده: «وَ وُضِعَ الْکِتابُ وَ جِی ءَ بِالنَّبِیِّینَ وَ الشهدا» (زمر: ۶۹). و برای شاهد بودن انبیا(ع) معنایی جز این تصور نمی شود که در قیامت

ص: ۱۴۲

دربارهٔ امت های خود شهادت به حق دهند. علاوه بر این، خداوند سبحان علم را برای طایفه ای از بندگان خود که در روز قیامت مقرب درگاه اویند، اثبات کرده و فرموده: «وَ قالَ الَّذِینَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَ الْإِیمانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِی کِتابِ اللَّهِ إِلی یَوْمِ الْبَعْثِ فَهذا یَوْمُ الْبَعْثِ» (روم: ۵۶) و نیز فرموده: «وَ عَلَی الْأَعْرافِ رِجالٌ یَعْرِفُونَ کُلًّا بِسِیماهُمْ» (اعراف: ۴۸) و نیز فرموده: «وَ لایَمْلِکُ الَّذِینَ یَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفاعَهَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَ هُمْ یَعْلَمُونَ» (زخرف: ۸۶) و عیسی بن مریم از جمله کسانی است که آیه شامل او می شود، و او رسول خدا و از کسانی است که از روی علم، به حق شهادت داده اند. هم چنین در قرآن آمده است: «وَ قالَ الرَّسُولُ یا رَبِّ إِنَّ قَوْمِی اتَّخَذُوا هذَا الْقُرْآنَ مَهْجُوراً» (فرقان: ۳۰) که مراد از «رسول» در این آیه، رسول خداست و به مهجور ماندن قرآن در میان امتش اشاره دارد.

از سوی دیگر، قرآن کریم هم پرسش از پیغمبران را ذکر فرموده و هم پرسش از مردمی را که آن بزرگواران به سوی ایشان مبعوث بوده اند؛ هم چنان که فرموده: «فَلَنَسْئَلَنَّ الَّذِینَ أُرْسِلَ إِلَیْهِمْ وَ لَنَسْئَلَنَّ الْمُرْسَلِینَ» (اعراف: ۷). آن گاه از سوی امت ها، پاسخ های متعددی در مقابل پرسش های زیادی که از آنان می شود ذکر فرموده، و معلوم است که این پاسخ ها مستلزم علم و اطلاع آنان است، چنان که سؤال هم، خود اشاره به علم آنان دارد، چون اگر آنان فاقد علم بودند، پرسش از ایشان معنا نداشت، و نیز دربارهٔ آن امت ها فرموده: «لَقَدْ کُنْتَ فِی غَفْلَهٍ مِنْ هذا فَکَشَفْنا عَنْکَ غِطاءَکَ فَبَصَرُکَ الْیَوْمَ حَدِیدٌ» (ق: ۲۲) و نیز فرموده: «وَ لَوْ تَری إِذِ الْمُجْرِمُونَ ناکِسُوا رُؤُسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنا أَبْصَرْنا وَ سَمِعْنا فَارْجِعْنا نَعْمَلْ صالِحاً إِنَّا مُوقِنُونَ» (سجده: ۱۲) و آیات دیگر نیز بر این معنا دلالت دارند، و وقتی امت ها و مخصوصاً مجرمان آنان در قیامت به این پایه از علم و اطلاع برسند که مورد مؤاخذه و پرسش پروردگار قرار گیرند، چطور ممکن است این علم را از پیغمبران گرامی سلب نمود؟! (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۶: ۲۹۲۲۹۵)

اشکالِ اساسی برقعی

نگاه برقعی به آیات قرآنی، نگاهی یک بعدی و در اصل کاملاً ظاهرگرایانه است. در واقع، او عقل جزئی و ناقص انسان را ملاک فهم آیات قرار داده است، در حالی که تا این عقل جزئی و ناقص از طریق محبت، اطاعت و شاگردی به عقلِ کل و کامل که همانا وجود مقدس اولیای دین(ع) است متصل نشود، حقیقت را از زاویهٔ محدود و تاریک خود خواهد دید و هرگز به ادراک حق، آن گونه که در واقع و نفس الامر است، نایل نخواهد شد. در هیچ زمانی، کتاب الهی بدون قیّم نیست و حقایق نزول یافته در کتاب الهی برای قیّمِ کتاب روشن و آشکار است. کسانی

ص: ۱۴۳

که بـدون توجه به حجت بالغـهٔ حق و قیّم کتاب، در پی فهم کلام خـدا برمی آینـد، جز به مرحلهٔ قشـر و ظاهر به چیز دیگری دسـت نمی یابنـد. تنها کسانی می توانند به حقیقت قرآن نایل شوند که مظهر تامّ صـفات خدا و در نتیجه مظهر علم خداوند بوده و به ظاهر و باطن امور آگاهی دارنـد. این اشـخاص همان حجج الهی و قیّم کتاب هسـتند (رک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۲۴۰). بقیه انسان ها نیز به نسـبت نزدیکی به آنان و محبت و اطاعت ایشان می تواننـد به فهم حقیقت قرآن نزدیک شونـد: «لایمسّه الا المطهرون» (واقعه: ۷۹).

نتیجه گیری

از آنچه گـذشت روشن می شود که عـالم برزخ، عالمی مابین دنیا و آخرت است و این عالم به گونه ای نیست که افرادی که به آن داخـل می شونـد، به طور کلی ارتباطشـان با عالم دنیا و افراد آن قطع شود، بلکه طبق آیات قرآن می توان ادعا کرد، دست کم عـده ایماننـد شـهیدان و انبیا از عالم دنیا و افراد آن باخبرنـد و آنچه منکرانِ توسل و زیارت به آن اسـتناد می کننـد مبنی بر این که عالم برزخ، عـالمی است که حیات در آن کامل نیست وماننـد عالم بی هوشـی است، سـخنی باطل است. آنچه باعث اشـتباه امثال برقعی شده است این است که بین موقعیت انسان ها در برزخ، تمایز قائل نشده و همه را در یک ردیف و موقعیت قرار داده است، در حالی که انسان ها در برزخ در شـرایط واحدی نیستند؛ برخی از آن ها از حیات کاملی برخوردارند و هرچند بنا بر بعضی روایات، عده ای از این حیات کامل بی بهره اند، اما توسل و زیارت ما شیعیان ناظر به گروه اول است. می توان مدعی شد که ریشهٔ اختلاف عقایدی شیعه با افرادی چون برقعی، در مبنای انسان شناسـی آن هاست که از ظاهرگرایی آنان سرچشـمه می گیرد. و مهم تر از همه این که، امثـال برقعی به جای عمل بر مبنای حـدیث ثقلین بر مبنای «حسـبنا کتا ب الله» عمل کرده و موجبات تفرقه و دشـمنی در اسـلام و در این زمان، نسل کشی شیعیان را فراهم کرده اند!

منابع

قرآن کریم.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۷۹)، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو، چاپ اول.

ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبهٔ الله، (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغه، اول، قم، مکتبهٔ الاسلامیهٔ آیهٔ الله المرعشی النجفی، چاپ اول.

ابن هاشم، عبدالمالک بن هشام، (۱۳۸۵)، سیرهٔ النبویه، بیروت، دارالمعرفه.

ص: ۱۴۴

اللهوردیخانی، علی، (۱۳۸۶)، مبدأ و معاد، مشهد، آستان قدس رضوی، چاپ پنجم.

بخاری، محمدبن اسماعیل، (۱۴۰۱ق)، صحیح بخاری، بی جا، لطباعه و النشر و التوزیع،

برقعی قمی، سیدابوالفضل بن الرضا، (۱۳۸۸)، خرافات وفور در زیارات قبور، بی جا، بی نا.

(الف)، (بی تا)، تابشی از قرآن، بی جا، بی نا.

(ب)، (بی تا)، تضاد مفاتیح الجنان با قرآن، بی جا، بی نا.

جوادی آملی، عبدالله (الف)، (۱۳۸۸)، ادب فنا، قم، اسراء، چاپ اول.

(ب)، (۱۳۸۸)، تفسیر تسنیم، قم، اسراء، چاپ هشتم.

، (۱۳۸۹)، همتایی قرآن و اهل بیت(ع)، قم، اسراء، چاپ اول.

سبحانی، جعفر (الف)، (۱۳۸۷)، پاسداری از مرقد پیامبران و امامان، تهران، مشعر، چاپ هشتم.

(ب)، (۱۳۸۷)، راهنمای حقیقت، تهران، مشعر، چاپ پنجم.

، (۱۳۷۷)، اصالت روح از منظر قرآن، قم، مؤسسه امام صادق، چاپ هفتم.

سید رضی، محمد بن حسین(۱۳۷۹)، نهج البلاغه، مترجم: محمد دشتی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.

شجاعی، محمد (۱۳۸۸)، معاد یا بازگشت به سوی خدا، تهران، چاپخانه حیدری، چاپ دوم.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، مترجم: سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.

، (۱۳۸۸)، بررسی های اسلامی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.

مجلسی، محمدباقر بن تقی، (۱۴۰۳ق)، بحارالانوار، بیروت، احیاء التراث العربی، چاپ دوم.

ص: ۱۴۵

چکیده عربی مقالات

خلاصه المقالات باللغه العربیه

دراسه نقدیه لمتطلبات معرفه الأدله المثبته لوجود الله من منظار سوین برن

محمدجواد اصغری(۱)

السیدمحمود الموسوی(۲)

حاول سوین برن الفیلسوف الدینی المعاصر فی مؤلفاته أن یبین تقریراً جدیداً لبراهین إثبات وجود الله سبحانه. و ذکر فی هذا المجال متطلبات معرفیه خاصه فیما یتعلق بهـذه الادله، منها: أن تکون مقنعه، دائمه، و عن استقراء، و متراکمه. حاولنا فی هـذا المقال أن نبین هذا النهج بأدلته، ثم ندرسه و نقیمه.

الألفاظ المحوریه

سوین برن، براهین اثبات وجود الله، منطق الاستقراء، الیقین.

۱- عضو الهیئه العلمیه فی جامعه باقرالعلوم.

۲- دکتور فی جامعه باقرالعلوم و عضو مجمع الکلام الاسلامی للحوزه العلمیه.

ص: ۱۴۶

متكلمو الاماميه فى عصر الإمام الصادق و مسأله صفات الله

السيداحسان الموسوى الخلخالى(۱)

نعمه الله الصفرى الفروشانى(۲)

إن صفات الله، و العلقه بين صفات والله و ذاته، و حدوث الصفات و قدمها، و التشبيه و التجسيم هى من أهم و أقدم المسائل فى تاريخ علم الكلام الإسلامى. و أول نظريه فى هذا المجال ترجع الى النصف الأول من القرن الثانى، و بالتحديد فى حلقات متكلمى الاماميه. و يمكن تقسيم هذه النظريات الى أربع طوائف أساسيه هى: النظريه الأولى هى نظريه زراره بن أعين و من يتصل به، حيث نسب اليه القول بحدوث بعض صفات الأفعال. و النظريه الثانيه هى نظريه مؤمن الطاق حيث كان يرى أن العلم صفه حادثه. و النظريه الثالثه هى نظريه هشام بن سالم حيث عُدّ من أهل التشبيه. و النظريه الرابعه هى نظريه هشام بن الحكم المتهم بالتجسيم. المقال الحاضر يدرس الروايات المتوفره فى مصادر الإماميه مضافاً لما ورد فى كتب الفرق و المذاهب و يحاول أن يحلل ما نسب الى متكلمى الإماميه فى عصر الامام الصادق على ضوء هذه المعلومات و وفقاً للبنيه الفكريه و الثقافيه الحاكمه فى ذلك العصر، و بالتالى فإن بالامكان عرض نظريه منقحه من خلال الروايات المرويه عن أهل البيت(ع).

الألفاظ المحوريه

صفات الله، اصحاب الإمام الصادق، التشبيه، التجسيم، متكلمو الإماميه.

۱- ماجستير فى دراسه تاريخ التشيع، جامعه الاديان و المذاهب

۲- عضو الهيئه العلميه فى جامعه المصطفى العالميه.

ص: ۱۴۷

المنهجیه الکلامیه للشیخ الحر العاملی فی مقام الدفاع و رد شبهات المخالفین

محمد غفوری نجاد(۱)

ام ا لبنین خالقیان(۲)

التعرف علی منهجیه علم الکلام هو بدراسه الأسالیب التی تعیننا علی استنباط العقائد و الدفاع عنها. فالمتکلم عند استنباط العقائد یتوصل الی فهم صحیح للمعارف الدینیه. و فی مقام عنها یبین هذه المعارف و یحاول إثباتها و الرد علی عقائد المخالفین. درسنا فی المقال الحاضر المرحلتین الأخیرتین من بین المراحل الخمس للدفاع و ذلک من خلال ملاحظه المؤلفات الکلامیه العدیده للشیخ الحر و أسالیبه المستخدمه فیها. فقد استخدم الشیخ الحر فی مقام الدفاع و رد الشبهات أسالیب نظیر: رد شکل و مضمون الدلیل، و بیان التضاد فی رأی المستشکل، و رد مبانی أو ملازمات رأی الخصم، و بیان المثال، و بیان المفردات، و التنبیه علی الاستثناء أو القرائن الحالیه الموجوده، و الارجاع الی البدیهیات، و طرح الأسئله و مطالبه الخصم ببیان الدلیل.

الألفاظ المحوریه

المنهجیه الکلامیه، الحر العاملی، الاجابه علی الشبهات، المناظره، ردّ المدارس المخالفه.

۱- دکتور فی جامعه الادیان و المذاهب، قسم التعرف علی الشیعه.

۲- باحث فی معهد الادیان و المذاهب و معید فی قسم المعارف/ جامعه الزهراء (المؤلف المسؤول).

ص: ۱۴۸

محلّ نزول أول وحی و آثاره الکلامیه

رسول الرضوی(۱)

محمدحسین افراخته(۲)

توجد طائفتان من الروایات بشأن أول وحی نزل علی رسول الله، تذکر الطائفه الأولی غار حراء باعتباره محلًا لأول وحی نزل علی رسول الله، بینما ذکرت الطائفه الثانیه منطقه الأبطح باعتبارها أول محل لنزول الوحی علی النبی الأعظم. المقال الحاضر یحاول أن یدرس أسانید و متون الروایات و الآثار الکلامیه المترتبه علی الطائفه الأولی و یبین کیفیه استناد بعض المستشرقین بهذه الطائفه لإثبات تأثر الإسلام بالمسیحیه و عدم أصاله المعارف الإسلامیه، و البحث عن النقل الآخر و الوارد فی مصادر الشیعه و الذی یذکر الأبطح باعتباره محلًا لنزول أول وحی علی رسول الله، فإن هذا النقل قوی من الناحیه السندیه، مضافاً لعدم استتباعه للآثار السیئه المترتبه علی النقل الأول.

الألفاظ المحوریه

اول وحی، غار حراء، الأبطح، المستشرقون.

۱- دکتور فی جامعه القرآن و الحدیث و عضو مجمع الکلام الاسلامی للحوزه العلمیه

۲- ماجستیر فی التاریخ الاسلامی، جامعه طهران

ص: ۱۴۸

حقیقه الانسان و الموت من منظار السیدالمرتضی

عسکر دیرباز(۱)

محمدتقی السبحانی(۲)

سعیده السادات النبوی(۳)

ما هی حقیقه الموت وکیف یتحقق، و ما هو مصیر الانسان بعد موته؟ الإجابه علی هذه الأسئله

التی هی من أقدم الأسئله الفلسفیه و الدینیه، و هی ممتزجه بمعنی الحیاه تتوقف علی بیان ماهیه الإنسان. السید المرتضی الذی هو من المتکلمین علی الرغم من اختیاره تفسیراً مادیاً للانسان، و یری الموت عدماً، إلا أنه یعتقد بالحیاه بعد الموت اعتقاداً راسخاً، و یحاول أن یبین کیفیه البرزخ و البعث. المقال الحاضر یحاول أن یبین رأیه فی حقیقه الإنسان و الموت بدقه و تفصیل، لیکون مدخلًا لدراسه الحیاه بعد الموت من منظاره و الذی یستدعی مقالاً آخر.

الألفاظ المحوریه

الانسان، البنیه، الروح، الموت، العدم، السید المرتضی.

۱- دکتور فی جامعه قم.
۲- دکتور فی معهد العلوم و الثقافه الاسلامیه و عضو مجمع الکلام الاسلامی للحوزه العلمیه.
۳- طالب دکتوراه فی علم الکلام (تخصص فلسفه الدین و المسائل الکلامیه الجدیده)، جامعه قم (S.nabavi۲۰۱۴@gmail.com)

ص: ۱۵۰

نطاق مسؤولیه الانسان من منظار القاضی عبدالجبار الهمدانی

جنان الایزدی (۱)

مرضیه هراتیان(۲)

إن عداله الله و اختیار الانسان یستتبعان مسؤولیه الانسان تجاه افعاله، من منظار متکلمی المعتزله. إلا أن السؤال الأساسی المطروح فی المقام هو: ما هی الأفعال التی تنسب للإنسان و یعد الفاعل لها؟ و تبرز أهمیه البحث فی هذا الموضوع فی نسبه الفاعلیه للانسان مع سعه نطاق مسؤلیاته الحقوقیه و الاخلاقیه و هما من المسائل الفلسفیه و الأخلاقیه المعاصره. و بما أن القاضی عبد الجبار لم یتعرض لهذه المسأله بشکل مباشر فإننا سنتعرض فی هذا المقال و بأسلوب تحلیلی منطقی لاستنباط رأیه فی هذا المجال من خلال آرائه فی المسائل ذات الصله بهذا الموضوع. فیری القاضی عبد الجبار أن الإنسان مسؤول عن أفعاله التی له قدره علیها و علم و اختیار للإتیان بها، و یری بطلان نظریه الکسب و نظریه الطبع، و یعتقد أن الإنسان فاعل مباشر لها و أنها ولیدته.

الألفاظ المحوریه

المسؤولیه، الفعل المباشر، الفعل المتولد، القاضی عبدالجبار.

۱- دکتور فی جامعه اصفهان/ قسم الفلسفه و الکلام الاسلامی.

۲- طالب ماجستیر فی الکلام الاسلامی، جامعه اصفهان.

ص: ۱۵۱

نقد الأدله القرآنیه للبرقعی بشأن البرزخ من منظار علماء الشیعه

پروین نبیان(۱)

مهدی التیموری(۲)

السیدمحمد علی المیردامادی(۳)

تعرض البرقعی فی کتاب «خرافات الوفور فی زیارات القبور» لنقد زیاره القبور و التوسل بأولیاء الله. و یدعی من خلال الاعتماد علی بعض آیات القرآن عدم وجود حیاه کامله فی البرزخ، و أن البرزخ شبیه بالحیاه مع أنه فاقد للکثیر من أوصاف الحیاه؛ نظیر: الرؤیه، و السمع و... . و بعباره أخری فإنه یری أن البرزخ ممر للقیامه. و یحاول من خلال ذلک إثبات إنقطاع صله الأرواح فی عالم البرزخ بعالم الدنیا بالمره، و بالتالی فإن عقیده الشیعه بزیاره قبور الأئمه(ع) و التوسل بهم لا أساس لها من الصحه و هی خرافه. إلا أن دراسه آراء الشیعه و نظریاتهم فیما یتعلق بحقیقه الروح و عالم البرزخ بإمکانها أن توضح بطلان ما ذکره البرقعی فی هذا المجال.

الألفاظ المحوریه

البرزخ، الروح، التوسل، الزیاره، البرقعی.

۱- دکتور فی جامعه اصفهان/ قسم الفلسفه و الکلام.

۲- ماجستیر فی الفلسفه و الکلام الاسلامی، جامعه اصفهان.

۳- طالب دکتوراه فی الفلسفه و الکلام اسلامی، جامعه اصفهان.

ص: ۱۵۲

چکیده انگلیسی مقالات

Tahqīqāt-e Kalāmi

Islamic Theology Studies

An Academic Quarterly

Islamic Theology Association

Islamic Seminary (Hawza) of Qum

Vol.۳, No.۱۰, October-November ۲۰۱۵

,Proprietor: Islamic Theology Association

(Qum Seminary (Hawza

Manager: Hadi Sadeqi

Editor-in-Cheif: Reza Berenjkar

Editorial Manager: Mousa Eshkevari

Editor: Ramin Babagolzadeh

Translated to Arabic by: Heidar Masjedi

Translated to English by: SeyedLutfullah Jalali

Layout: Masoumeh Norouzi

ISSN: ۲۳۴۵-۳۷۸۸

Address: Islamic Theology Association, Islamic

,Seminary (Hawza), First Left Alley, Alley No.۲

Jomhoori Eslami Boulevard, Qum, Iran

PO Box: ۳۷۶۵-۱۳۳

Telephon: ۰۰۹۸-۲۵-۳۲۹۲۸۵۴۶

Tsms: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۷۷۰۵

Site: www.tkalam.ir / www.ikq.ir

Email: Info@Tkalam.ir / Info@Ikq.ir

Price: ۸۰۰۰۰ Rials

ص: ۱

Abstracts

The Critical Examination of Knowledge Necessities

of the Arguments for the Existence of God

from the Viewpoint of Swinburne

MohammadJawad Asghari (۱)

Sayyed Mahmood Mosavi

(۲)

Richard Swinburne – the contemporary philosopher of religion – tried in his works to offer a new explanation of the arguments for the existence of God. Thus he explains especial knowledge necessities about these arguments from among them one can refer to characteristics like being convincing, being posteriori, being inductive and being collective. In this research, it had been tried to explain and then to examine and criticize that .approaches to the arguments

.Keywords: Swinburne, the arguments for the existence of God, inductive logic, certitude

---

۱- Phd student of maaref university.

۲- Associate professor of the Baqer al-Urlum (p.b.u.h.) University, and a member of the Islamic Kalam Association in Qom Islamic Seminary.

ص: ۲

The Imami Theologians of the Imam al-Sadeq era

and the Issue of God's Attributes

Sayyid Ehsan MusaviKhalkhali

(۱)

Ne'matulllah SafariFroshani

(۲)

The issues of God's attributes, the relationship of the Nature of God with His attributes, the attributes' creation and eternity, anthropomorphism and materiality are the most important and oldest issues in the history of Islamic Kalam. The earliest theories in these regards arose in the first part of the second century especially in the Imami theologians' circles. One can categorize these theories into four essential groups: the theory of Zorarah ibn A'yen and his family which the theory of created-ness of some attributes attributed to him; the view of Mu'men al-Taq that considered knowledge as a created attribute; the view of Hesham ibn Salem that regarded as anthropomorphic; and the theory of HeshaminbHakam that is accused of materiality. In this speech, with the simultaneous study of the existent narrations in the Imami sources as well as the heresiographers' reports, we try to analyze the propositions attributed to these Imami theologians of the Imam al-Sadeq (p.b.u.h.) era in the theoretical and cultural context of that time. Finally, one can see the Imams' enlightenments and attempts to offer a purified .theory in this regard in the narrations narrated of them

Keywords: DivineAttributes, Imam al-Sadeq (p.b.u.h.) companions, anthropomorphism, .materiality, Imami theologians

---

۱ - MA educated of Tashayyu' Historical Studies, the University of Religions and .Denominations

۲- Faculty member of the Al-Mustafa International University.

ص: ۳

The Theological Methodology of Sheikh Hurr al-'Ameli in Defense Position in the Fields of Refutation of Misgivings and the Opponent Schools

Muhammad Ghaforinejad

(۱)

Umm al-Banin Khaleghian

(۲)

The methodology of Kalam Science is the examination of the ways that lead us in the Kalam Science to the inference of beliefs and to defend them. In the inference place, the theologian gains an accurate knowledge of the teachings of religion and, in the defense place, he explains, regulates and proves that knowledge and proceeds to refute the misgivings and the opponent beliefs. In this writing, with a review on the numerous theological works of Sheikh Hurr al-'Ameli, from among the five steps in the defense place, the methods he used in the two last steps are examined. Sheik Hurr in refuting the misgivings and the opponent schools has used the methods like: falsification of the form and content of argument, explaining the contradiction in the doubt-caster point of view, rejecting the bases or the implications of the opponent's views, mentioning some examples and narrations, explaining the component of the argument, remaindering the exceptions or lateral evidences, referring to self-evident truths, asking questions and .demanding the reason of the opponent

Keywords: methodology of Kalam Science, Sheikh Hurr al-'Ameli, refuting the misgiving, .debate, refuting the opponent schools

---

۱- Assistant professor of Shi'ite Studies in the University of Religions and Denominations.

۲- Researcher for the Religions and Denominations Research Centre, educator for the Knowledge Department. of Al-Zahra University (the responsible author)

ص: ۴

The Place of the Descent of First Revelation

and its Theological Consequences

Rasul Razavi

(۱)

MohammadHosein Afrakhteh

(۲)

There are two groups of reports about the first revealed down revelation on the Prophet (p.b.u.h.). The first group introduces the Hara cave as the place of the descent of the first revealed down revelation, and the second group introduce the region of Abtah. By studying the document, text and the theological and historical consequences of the famous report which regard the Hera cave as the place of the descent of the first revelation, and by showing how some Orientalists on the basis of this report tried to prove that Islam is barrowed from Christianity and its teachings are not authentic, the present essay tried to express another report which has been narrated in the Shi'i sources and considers Abtah as the place of the descent of the first revelation. In addition to strength of the document, this report does not have the undesirable consequences of .the first one

.Keywords: the first revelation, Hera cave, Abtah land, the Orientalists

---

۱ - Assistant professor of the University of Qur'an and Hadith, and a member of the .Islamic Kalam Association in Qom Islamic Seminary

۲- MA educated of the Islamic History, Tehran University.

ص: ۵

The Reality of Man and Death from the Viewpoint

of Sayyed al-Murtaza

Asgar Dirbaz

(۱)

MuhammadTaghi Subhani

(۲)

SaeidahSadat Nabavi

(۳)

What is Death and how it occurs and what would be the final destiny of man? The answer to these questions, that are amongst the oldest and the most long-lasting philosophical-religious questions of man and mended to the meaning of life, depends on the nature of man. Sayyed al-Murtaza is one of the theologians that although had chosen a materialistic interpretation of man and regarded death as annihilation, strongly believes in life after death and tries to explain the state of purgatory (barzakh) and resurrection. In this paper it is tried to interpret his view on the nature of man and the nature of death in detail to be an introduction for his view on the quality of life after death which requires an independent chance.

Keywords: man, stamina, spirit, death, annihilation, Sayyed al-Murtaza.

۱- Associate professor of Qom University.

۲- Assistant professor of the Islamic Sciences and Culture Academyand a member of the KalamIslami Association in Qom Islamic Seminary.

۳ - Doctoral Student of Kalam (with an emphasis on Philosophy of Religion and New Theological Issues), TarbaitModarresse Qom University (S.nabavi۲۰۱۴@gmail.com).

ص: ۶

The Realm of Man's Responsibility from the Viewpoint

of QaziAbdul-JabbarHamadani

Jenan Eizadi

(۱)

Marziyyah Haratian

(۲)

According to the Mu'atazilite theologians the justice of God and the free will of man lead to the responsibility of man towards his deeds. The main issue is that what deeds are attributed to man and man is their doer. The research necessity in this issue consists in the direct relationship of man's activeness with the realm of his legal and moral responsibilities, which is one of the contemporary philosophical and ethical issues. Because QaziAbdul-JabbarHamadani did not discussed this issue directly, in this article, we infer that from his other theories in related issues by an analytic-logical method. Qazi Abdu l-Jabbar regards man responsible for the acts that he has the power, knowledge and free will to do. While rejecting the theory of Kasb and the theory of Tab', he considers .man as the doer of his direct (Mubasher) and indirect (Mutawallad) deeds

Keywords: responsibility, direct (Mubasher) deed, indirect (Mutawallad) deed, Qazi Abdul-Jabbar.

۱- Assistant professor of the Department of Islamic Philosophy and Kalam, Isfahan .University

۲- MA Student of Islamic Kalam, Isfahan University.

ص: ۷

The Criticism of the Qur'anic Arguments of Borqa'i on Purgatory from the Viewpoint of Shi'a Scholars

Parvin Nabiyan

(۱)

Mehdi Teimouri

(۲)

SayyedMohammadAli Mirdamad

(۳)

In his Numerous Superstitions in the Graves Pilgrimages, Borqa'i criticized the belief in the pilgrimage and appeal to the divine saints. By referring to the Qur'anic verses, he claimed that there is not a perfect life in the purgatory universe and the purgatory is a semi-life that lacks many life specifics such as vision, hearing etc. and, in other words, he considers purgatory as a corridor to resurrection. He wants to prove that the relation between spirits in the purgatory universe with this world is completely cut off. So the Shi'i belief in the pilgrimage of the Imams (p.b.u.t.) graves and the appeal to them are baseless and superstitious. The examination of the Shi'a opinions and views on the reality of spirit and .the purgatory universe well can reveal the falsehood of Borqa'i speeches

.Keywords: purgatory, appeal, pilgrimage, Borqa'i

---

۱ - Assistant professor of the Department of Islamic Philosophy and Kalam, Isfahan .University

۲- .MA educated of Islamic philosophy and Kalam, Isfahan University

۳- .Doctoral student of Islamic philosophy and Kalam, Isfahan University

ص: ۸

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول
وب سایت: www.ghbook.ir
ایمیل: Info@ghbook.ir
تلفن دفتر مرکزی: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹
دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱
بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹
امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه ای
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹